

Cap. II. et III. Geneseos.

(Nastavak.)

O. Urban Talija.

Ovo moje tumačenje ima potvrde u biblijskom govoru עֶצֶם מֵעֲצָמַי *(os de ossibus meis)* וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי *(caro de carne mea).* Na više mjesta u Bibliji čitaju se slični izražaji. Tako na pr. Judicum 9, 1. *»Abiit autem Abimelech filius Jerobaal in Sichem ... considerate quod* ***os vestrum et caro vestra sum"*** *;* Genes, 29. 14. govori Laban o Jakobu ***os meum es et caro mea.*** Reg. II. 5. 1. *»Et venerunt tribus Izrael ad David in Hebron dicentes:* ***ecce nos os tuum et caro tua sumus".*** Paralip. 11. 1. napominje se ista historijska činjenica i upotrebljava se ista rečenica: ***„os tuum sumus et caro tua".*** Na svim ovim mjestima ovaj način govora znači – kako se razabira iz konteksta *»propinquitas sanguinis«,* a ne znači, da je Jakob stvoren bio od Labanovih kosti, niti izraelski narod od Davidovih rebara. Zašto bi se dakle na ovomu samomu mjestu Geneze ove riječi imale protumačiti literarno? Naravniji je smisao ovih riječi na ovomu mjestu Geneze *»ecce nunc os de ossibus meis«* „žena naime, koja eto imade istu narav kao što i ja imam, ona mi je najbliža po krvi, ona jedina, a nikoje drugo stvorenje odregjeno je za rasplogjenje ljudskoga koljena".

Protiv ovog razložnog i naravnoga tumačenja mogli bi se iznijeti ovi prigovori:

1. Što u drugim knjigama Biblije rečenica *»os de ossibus meis et caro de carne mea«* znači *»propinquitatem sanguinis«,* to je proteklo odatle, što je u Genezi već govor bio o stvorenju žene iz rebra čovječijega, stoga ako se imadu na drugim mjestima tumačiti te riječi u prenesenom smislu, imadu se tumačiti na našemu mjestu oštro literarno. Ovo je prigovor. Ali ovi prigovor pretpostavlja nešto kao izvjesno i izvan svake prepirke, a to

čedna djevojka oklevetana u nekim stvarima, koje na nju bacaju crne sjene, stidi se i ako joj je čista savjest i nema ni truna istine onoga, što se govori o njoj.

3. Običaji, što su uvedeni u životu i saobraćaju i općenju sa drugim, stvaraju u dotičnoj okolini neki zakon, kojega se čovjek drži, i koji je poput neke nužde. Ovoj nuždi, koja zavlada u okolini, kada bi se čovjek protustavio i radio protiv iste, svratio bi na se pogled i porugljivi posmjeh drugih i možda oštre prigovore. Kada se čovjek drži toga običaja, koji običajno bude oslonjen na nekim postulatima umne ljudske naravi, tvori ono, što zovemo pristojnost u širem značenju. Pristojnost u širem smislu ne upire se ni u metafizičnu, ni fizičnu ni moralnu nuždu, to jest ne kaže, da mora da tako bude, jer to traže metafizični, fizični ili moralni zakoni; već se samo upire o prosti uvedeni običaj; to jest: tako se radi običajno, dakle valja tako raditi i tako se vladati. Kada bi čovjek počinio što protiv tih „pristojnosti" (a on držao do njih), pa to bilo poznato drugima, to bi takogjer pobudilo stid u dotičnom čovjeku. Tako bi bilo, kada bi tkogod morao gol proći preko trga, puna čeljadi ili što slično.

Tri mogu biti izvora stida: a) mana fizička i moralna; b) samo mišljenje o takovim manama u drugima; c) pogrješka protiv konvenijencije ili pristojnosti u širem značenju riječi.

Što je htio hagiograf kazati riječima: »*nudi erant et non erubescebant*«? Smisao je hagiografinih riječi ovaj: „Njihova je (praroditelja) savjest bila čista i nevina u onomu stanju, tako da im nije mogla predbaciti niti truna, da su oni šta počinili, što nijesu smjeli počiniti i što bi bilo moglo da pobudi u njima stid radi njihova neurednoga življenja. Oni su bili sveti i pravedni u najoštrijem smislu riječi, a to, jer je u njima bilo sve ono, što je moralo biti: oni su bili onakovi, kakovi su morali da budu".

Što pak hagiograf kaže »*nudi erant*«, nije tim riječima htio kazati, da je u praroditeljima našim golotinja bila uzrok njihovu stidu, već se je htio hagiograf poslužiti ovom slikom »*nudi erant*«, da bolje i izrazitije oskoči pojam stida, koji se je pobudio u praroditeljima radi njihova grijeha, njihova neposluha. Hagiograf je uzeo sliku iz običnoga života onoga naroda, megju kojim je živio i za koji je pisao. Izmegju toga naroda običaj

je bio, da ljudi budu obučeni dolazili megjusobno u saobraćaj. Prama tomu običaju uvedenu i utvrgjenu potrebom, vremenom i universalnosti u svakomu, koji bi bio primoran stati gol u kakovu društvu, morao se je pobuditi stid, radi razloga, što sam ja naveo gore pod brojem trećim. — Hagiograf stoga htio je kazati: praroditelji, dok su nevini bili i dok nijesu prekršili Božju zapovijed i nijesu imali čega da se srame, ali kada su prestupili tu zapovijed, imali su čega da se srame. Njima se je dogodilo nešto slično, što se dogagja onomu, koji se nagje gol megju svijetom, pa bježi i traži kakovo mjesto, da se sakrije i tako da ubjegne oku ljudskomu. Ovakova slika „golotinje", kojom se služi hagiograf, čak izrazitije kaže smetnju i sram naših praroditelja iza grijeha, nego bi kazale naprosto riječi: „kako su praroditelji prestupili zapovijed, sramili su se onoga, što su učinili".

Ružna ljaga grijeha, koja je udarena bila na njihovoj duši neposluhom i prekršajem njihovim moralnoga zakona, a ova ljaga uzbudila u njima zabunu, grizodušje, strah i sram — bila je prikazana plastično osjetnom ali običajnom slikom srama, što se u čovjeku budi radi golotinje.

Ne mogu pristati uz tumačenje, uz koje pristaju mnogi teolozi. To je tumačenje ovo: uzrok su stidu neposredni »*motus carnales*«, a posredni samo golotinja. Nakon grijeha praroditelji su osjetili u sebi »*motus carnales*«, čega prije grijeha nijesu osjećali; bili su kao malena djeca, koja ne osjećajući u sebi »*motus carnales*«, mogu biti i goli, a da im se ne pobudi sram ma bilo od koga. Ti teolozi služe se dosljedno ovim riječima »*nudi erant et non erubescebant . . . et cum cognovissent se esse nudos, fecerunt sibi perizomata . . .*« i t. d., da dokažu tezu: »*Adam ammisit per peccatum donum integritatis naturae, quae integritas consistebat in immunitate a concupiscentia relate ad procreationem.*« Teza je dakako istinita, ali je one riječi ne dokazuju, jer imadu drugo značenje. Rekoh, teza je istinita, ali samo njen prvi dio, a drugi je istinit, ako se bolje objasni. Ne mogu se one riječi razumjeti, kako ih ti teolozi shvaćaju radi ovih razloga:

1. »*Integritas naturae*« nije bila u »*immunitate a concupiscentia carnali*«, kada se ova shvati kao sredstvo rasplogjenja, već je bila, kako sam ja to na drugomu mjestu kazao, u »*quoqumque innordinato appetitu*«. — Katekizam Tridentinskog Sabora imade:

»Deus praeterea motus animi atque appetitiones ita in Adamo temperavit, ut rationis imperio nunquam non parerent«. (P. I. c. 1. n. 19.)

2. Istina je, da samo neki sv. Oci poriču *»in Adam concupiscentiam carnalem fuisse«*, kao što je na pr. sv. Grgur Nisenski, sv. I. Damašenski; dosljedno ti sv. Oci išli bi u prilog tumačenju gore napomenutih teologa. Ali jedan ili dva izmegju sv. Otaca ne mogu odlučiti u ovom pitanju, kao ni u jednom drugomu pitanju i u slučaju da su oni govorili kao *»pastores Ecclesiae«*; mnogo manje, kada bi to dvojbeno bilo. Imade drugih sv. Otaca, koji drugovačije misle. Sv. Augustin kada govori i raspravlja o rasplogjenju ljudskoga koljena in hypothesi status innocentiae, contendit genus humanum per concubitum, exclusa tamen illa turbidi ardoris libidine, fuisse propagatum. Hanc Divi Augustini sententiam recentioris et antiquioris aevi theologi sunt professi, quae jure communior ac verior sententia dici potest. Quid porro sub nomine *»turbidi ardoris libidine«* Sanc. Augustinus ntelexerit, ex ejus verbis constat, vim illam, quae animum totum absorbit nec prae nimia vehementia ad alia cogitare sinit, eum intellexisse. Idcirco extra omnem dubitationis aleam positum videtur, D. Augustinum ex actu natrimonialis concubitus in statu innocentiae exclusum tantum voluisse irrationalem in usu matrimonii actum, quippe qui in statu innocentiae ob donum integritatis locum habere non poterit; non vero delectationem sensilem actum matrimonii concomitatem, praevertentem, subsequentem. Hanc doctrinam D. Augustini secutus est Snc. Thomas. Ipse enim in *»Summa Theol.«* difficultatem hanc solvendo: *»In conjunctione carnali maxime efficitur homo similis bestiis propter vehementiam . . . Sed bestiis homo comparatur propter peccatum. Ergo . . .«* sic scribit: *»Dicendum, quod bestiae ratione carent. Unde secundum hoc homo in coitu bestialis efficitur, quia delectationem coitus et fervorem concupiscentiae ratione moderari non potest. Sed in statu innocentiae nihil hujusmodi fuisset, quod ratione non moderaretur, non quia esset minor delectatio secundum sensum, ut quidam dicunt, (fuisset enim tanto major delectatio sensilis, quanto esset purior natura et corpus magis sensibile) sed quia vis concupiscibilis non ita innordinate se extulisset super hujusmodi delectatione regulatam per rationem, ad quam non pertinet, ut sit minor delectatio in sensu, sed ut vis concupiscibilis non immoderatae delectationi inhaereat. Et dico: immoderate propter mensuram rationis; sicut sobrius in cibo moderate assumpto non minorem habet delec-*

tationem, quam gulosus; sed minus ejus concupiscibilis super hujusmodi delectatione requiescit. Et hoc sonant verba Augustini inducta, quae a statu innocentiae non excludunt magnitudinem delectationis, sed ardorem libidinis et inquietudinem animi. Et ideo continentia in statu innocentiae non fuisset laudabilis, quae in tempore isto laudatur, non propter defectum fecunditatis, sed proter remotionem inordinatae libidinis. Tunc autem fuisset fecunditas absque libidine«.[100]

Hactenus Snc. Thomas. Concludendum igitur est longe probabiliorem sententiam esse, concupiscentiam carnalem seu motus carnales in statu innocentiae protoparentum extitisse, illam nempe, quae, moderante ratione, ordinata erat ad propagationem humanae speciei, non vero illam, quae rationis humanae dictamimi se subtrahens, inferioris appetitus abrepta motibus, contra eamdem ageret. Non videtur igitur dici posse juxta Divi Augustini ac Thomae mentem motus carnales simpliciter in homine profluxisse ex protoparentum peccato.

3. Treći razlog, radi kojega ne mogu pristati uz navedeno tumačenje, ovaj je: „Si motus carnales in homine lapso peccati originalis sequelae essent, necessario plane in statu innocentiae locum habere non potuissent. Hoc posito in statu illo innocentiae excludenda esset ex matrimonio, qua medio propagationis humanae speciei, carnalis copula; siquidem motus carnales intentionem naturae atque actus perficiendi tendentiam indicant. Sublata tendentia tollitur quoque potentia actum ponendi, quippe actus necessaria sequela tendentiae sit. Dicendum est igitur: aut matrimonium qua officium propagationis humanae speciei per copulam carnalem esse sequelam originalis peccati, aut concedendum in statu innocentiae motus extitisse carnales limitibus tamen superius allatis circumscriptos. Sed primum propugnare esset manichaeorum errorem excitare, et somniis philosophiae Schopenhauerianae favere eique gerere morem. Manet igitur secundum.

4. Animadverto: a) ruborem nullatenus esse in causali nexu cum motibus carnalibus, ita ut motus carnales causa ruboris, rubor vero effectus horum sit; rubor enim — ut jam alio in loco adnotavi — ex alio profluit fonte. b) Nec inter corporis nuditatem, qua nuditatem, et ruborem causalis existit nexus, ubi mos viget ut homines denudato corpore sese con-

[100] Summa theol. p. q. 98. a. 2. ad 3.

spiciendum publice exhibere solent; causalis hic nexus existit tantum, ubi contraria obtinet consuetudo. c) Causa motus carnalis non est nuditas corporis, qua nuditas, sed vera causa est sexuum physiologica consonantia quaedam atque aptitudo tendens naturaliter ad propagationem humanae speciei, atque sese exterius manifestans praesente hujusmodi tendentiae objecto, plus minusve vivide a nostra phantasia percepto. Nec juvat contra expositam doctrinam objicere dicendo: motus carnales, testante quotidiana experientia, excitantur coram denudato alterius sexus corpore, nam: a) hujusmodi motus excitantur ibi, data sexuum physiologica consonantia, ubi mos viget, ut corpora sint tecta, non vero ubi contraria consuetudo adest: in hoc secundo casu eadem testante experientia, evenit contrarium, corpus quippe tectum tendentiam ad copulam carnalem, nudum vero quandam indifferentiam vel si mavis excitat frigiditatem. b) Corporis nuditas, deficiente in utraque vel alterutra parte illa sexuum physiologica consonantia, non modo nullos excitat carnales motus, verum etiam repugnantiam ad actum conjugalem excitare potest.

His omnibus bene perpensis, dicendum, causam motus carnalis non videtur esse reponendam in corporis nuditate, qua nuditate, quippe reposita sit in aptitudine procreationis et praesentia (sive reali sive phantastica) objecti tendentiae procreationis plus minusve vivide a nostra phantasia percepti. Phantasia quoque hac in re palmarem partem obtinere solet. Nam lectio vel viva descriptio conjugalis actus vel horum, quae hujusmodi actum comitantur, motus, absente quoque objecto, ad conjugalem excitant actum.

5. Si quis igitur mordicus contendere vellet atque ex verbis hagiographi »*nudi erant et non erubescebant* (ante peccatum) *et nudi* (post peccatum) *erubescebant*« ita concluderet: „Ergo ante peccatum motus carnales in ordine ad procreationem in Adam non erant, sed post peccatum manifestati sunt, quia nuditas ante peccatum ruborem non excitabat, bene vero post peccatum“, pro certo haberet hagiographum voluisse dicere: a) ruborem esse necessariam sequelam actus conjugalis; b) nuditatem corporis qua nuditatem causam esse motus carnalis. Haec porro simpliciter sumpta falsa sunt, uti ex disputatis hactenus clarum apparet. Quum ab hagiographis quaelibet falsitas ammoveatur necesse sit, dicendum, hagiographum sen-

sum illum verbis suis non dedisse, quem illi theologi dictis verbis inesse contendunt.

6. Denique recedendum est ab interpretatione horum theologorum vel ob hanc rationem. Vel ipse hagiographus primam ac principem causam innuit ruboris, illamque in transgressione praecepti Divini reponit, non vero in nuditate, cum dicat »*quis indicavit tibi quod nudus esses, nisi quod ex ligno, de quo* praeceperam tibi ne comederes, comedisti? (Nastavit će se.)





Konstitucija Benedikta XIV.

„Ad militantis“ dd 30. Mart. 1742. i priziv.

Piše dr. I. Ang. Ruspini.

(Svršetak.)

V. Gravamen irreparabile.

1. Po dekretalnom pravu moglo se je koli u sudbenom toli u izvansudbenom postupku prizvati proti svakoj sentenciji (definitivnoj, interlokutornoj).[33] Tridentinsko pravo povratilo se u tom pogledu na rimsko pravo.[34]

U cap. 1. Sess. XIII. de ref. odredio je Tridentin,[35] da se u stvarima visitacije i korekcije, sposobnosti i nesposobnosti,

[33] Cap. 12. X. II, 28.: „Super eo (p. d.) Sacri canones ante et post litis contestationem, et in prolatione sententiae, et post, singulis facultatem tribuunt appellandi, leges autem saeculares (nisi in casibus) ante sententiam non admittunt“. – Cap. 5. X. II, 28.: „Cum sit Romana (p. d.) Fraternitati tuae duximus respondendum, quod si ante sententiam, vel postea fuerit appellatum, huiusmodi appellantibus annus indulgetur, aut ex necessaria et evidenti causa biennium, et personarum, et negotii qualitatem recisius tempus fuerit moderatus.... Si vero a gravamine et ante litis ingressum fuerit appellatum, huiusmodi audietur apellans, quoniam sacri canones etiam extra judicium passim appellare permittunt; nec solent huiusmodi dici appellationes, sed provocationes ad causam. Si autem ante sententiam quis appellaverit, cogitur illius stare judicis, ad quem noscitur appellasse. — Cap. 1. in VI. II, 15.: „Cordi nobis est lites minuere, et a laboribus relevare subjectos. Sancimus igitur, ut si quis in judicio vel extra, super interlocutoria, vel gravamine aliquo ad nos duxerit appellandum, causam appellationis in scriptis assignare deproperet, petat Apostolos, quos ei praecipimus exhiberi; in quibus appellationis causam exprimat et cur appellatio non sit admissa, vel si appellationi forsan ex superioris reverentia sit delatum.“

[34] L. 14. Cod. 3, 1; l. 21. 30. Cod. 7, 62; l. 2. Cod. 1, 4; l. 5. 7. Cod. 7, 65; l. 39. Dig. 4, 4; l. 2. Dig. 49, 5.

[35] „Cum igitur rei criminum plerumque ad evitandas poenas et episcoporum subterfugienda judicia, querelas et gravamina simulent, et appellationis diffugio judicis processum impediant: ne remedio ad innocentiae praesidium instituto ad iniquitatis defensionem abutantur, utque huiusmodi

kao i u kriminalnima ne može proti interlokutornoj sentenciji ili inoj nepoćudnoj mjeri (gravamen) prizvati prije definitivne sentencije, izuzevši slučaj, kada je nanesena tegoba (teret, šteta = gravamen), koja se definitivnom sentencijom popraviti ne da, kao i slučaj, kada je isključen priziv proti samoj definitivnoj sentenciji.

Tridentin je htio na put stati nepotrebnom zavlačivanju u postupku, pak je u tu svrhu dokinuo prizive proti interlokutornim sentencijama, u koliko takovi prizivi samo zavlače postupak. Naprotiv je dozvolio prizive proti interlokutornim sentencijama u slučajevima, gdje ne ima smisla odgadjati ih do definitivne sentencije. Takovi su slučajevi, kada se interlokutornom sentencijom nanosi šteta ili teret (gravamen), koja se kasnije popraviti ne da (definitivnom sentencijom, prizivom proti definitivne sentencije).[36]

---

eorum calliditati et tergiversationi occurratur; ita statuit, et decrevit: In causis visitationis, et correctionis, sive habilitatis, et inhabilitatis, nec non criminalibus, ab episcopo, seu illius in spiritualibus vicario generali, ante definitivam sententiam, ab interlocutoria, vel alio quocumque gravamine non appelletur; neque episcopus, seu vicarius appellationi huiusmodi, tamquam frivolae, deferre teneatur: sed ea, ac quacumque inhibitione ab appelationis judice emanata, nec non omni stylo et consuetudine, etiam immemorabili, contraria non obstante, ad ulteriora valeat procedere, nisi gravamen huiusmodi per definitivam sententiam reparari, vel ab ipsa definitiva appellari non possit: in quibus casibus, sacrorum et antiquorum canonum statuta illibata persistant".

[36] Izraz u cap. 1. Sess. XIII. de ref. „vel ab ipsa definitiva appellari non possit" smjera na slučaj, kada je isključen priziv proti definitivnoj sentenciji. U tom slučaju naravno nije moguće, da štetu nanesenu interlokutornom sentencijom popravi priziv proti definitivnoj, pošto je priziv proti definitivnoj isključen. Isp. Fagnani l. c. in cap. 12. X. II, 28. n. 35.: „Quarto a Concilio appellari potest ob interlocutoria, quotiescunque a sententia definitiva appellari non potest, ut expresse habetur in d. c. 1. in fin.; puta a sententia super manifesto et notorio crimine, vel de quo quis in judicio confessus existit . . . et hic quartus casus coincidit cum illo, qui ponitur in d. c. 20. sess. 24. videlicet quando gravamen per appellationem a definitiva reparari non potest; nam ubi ab ipsa definitiva non potest appellari, utique non potest reparari gravamen per appellationem a definitiva, ut per se patet." — I za sentenciju interlokutornu, koja imade moć definitivne, može se posve ispravno reći, da nanosi „gravamen, quod per definitivam reparari non possit", pošto takova sentencija ili isključuje definitivnu ili tako odlučno na nju utječe, da joj prejudicira, dosljedno, ako je nepovoljna za stranku (gravamen), ne može se odnosna nepovoljnost (gravamen) popraviti definitivnom sentencijom.

U cap. 20. Sess. XXIV. de ref. odredio je Tridentin,[37] da se u svim crkvenim parnicama prizvati može jedino proti definitivnoj sentenciji i interlokutornoj takovoj, koja ili imade moć i vrijednost definitivne ili nanosi štetu (gravamen) nepopravljivu prizivom proti definitivnoj sentenciji.

I ovdje je Tridentin zauzeo stanovište, da se dokinuti imadu prizivi, kojima se postupak samo zavlači. Biva to uslijed priziva proti interlokutornoj sentenciji, kada interlokutorna sentencija definitivnu ne isključuje niti joj prejudicira, te i inače ne nanosi štetu, koja se prizivom proti definitivnoj ne da popraviti. U tim slučajevima smjeraju prizivi proti interlokutornim sentencijama (prije definitivne) samo za zavlačenjem postupka. Naprotiv, kada interlokutorna sentencija odlučni utjecaj imade, t. j. ili definitivnu isključuje ili joj prejudicira (sententia vim definitivae habens), kao što i kada interlokutorna sentencija nanosi štetu, koja se prizivom proti definitivne popraviti ne da (sententia gravamen irreparabile inferens), tada imade smisla prizvati (prije definitivne) proti interlokutornoj sentenciji, pak Tridentin i dopušta prizvati.

U dekretu Congr. EE. et RR. dd. 16. Oct. 1600. n. III. IV. V.[38] označuju se slučajevi, kada se može prije definitivne prizvati proti interlokutornoj frazama „a sententia vim definitivae habente, aut a gravamine (damno), quod per definitivam reparari non possit". Jednako u rješenju Congr. Concil. dd. 15.

[37] „Causae omnes ad forum ecclesiasticum quomodolibet pertinentes, etiamsi beneficiales sint, in prima instantia coram Ordinariis locorum dumtaxat cognoscantur, atque omnino, saltem infra biennium a die motae litis terminentur; alioquin post id spatium temporis liberum sit partibus, vel alteri illarum, judices superiores, alias tamen competentes, adire, qui causam in eo statu, quo fuerit, assumant, et quamprimum terminari curent; nec antea aliis committantur, nec avocentur; neque appellationes, ab eisdem interpositae, per superiores quoscumque recipiantur, eorumve commissio, aut inhibitio fiat, nisi a definitiva, vel a definitivae vim habente, et cuius gravamen per appellationem a definitiva reparari nequeat".

[38] „III. Appellationes numquam recipiantur, nisi per publica documenta, quae realiter exhibeantur, prius constiterit appellationem a sententia definitiva, vel habente vim definitivae, aut a gravamine, quod per definitivam reparari non possit, in casibus a jure non prohibitis, per legitimam personam et intra debita tempora fuisse interpositam et prosequutam. IV. Nec, dum causa coram inferioribus iudicibus pendet, ante definitivam sententiam, vel vim definitivae habentem, de gravamine illato Superiores cognoscere valeant, licet citra praejudicium cursus causarum se id facere contestentur, nec ad

Maii 1700. ad VIII. IX.[39] i u konst. „Ad militantis" §. 43. Dva su samo prema ovim ustanovama slučaja, u kojima se može prije definitivne prizvati proti interlokutornoj sentenciji: a) „sententia vim definitivae habens" i b) „gravamen irreparabile". Na njih se dadu svesti svi slučajevi, koje Tridentin u cap. 1. Sess. XIII. de ref. i cap. 20. Sess. XXIV. de ref. spominje.

I kanoniste navode samo dva slučaja, kada je priziv prije definitivne dopušten, i to: a) „sententia vim definitivae habens" i b) „gravamen irreparabile".[40]

Po dekretalnom pravu moglo se je, kako već gore rekosmo, prizvati proti svakoj interlokutornoj sentenciji. U cap. I. Sess. XIII. de ref. dokinuo je Tridentin u stvarima vizitacije i korekcije, sposobnosti i nesposobnosti, kao i u kriminalnima, prizive proti običnim interlokutornim sentencijama, t. j. takvim interlokutornim sentencijama, koje ne imaju moć definitivne niti nanose nepopravljivu štetu. Tu svoju ustanovu protegnuo je u cap. 20. Sess. XXIV. de ref. na sve crkvene parnice. Glede izvansudbenih stvari nije Tridentin propisa izdao, te je dosljedno tomu obzirom na njih u krjeposti ostalo dekretalno pravo, pak se može i danas u izvansudbenim stvarima prizvati proti

hunc effectum liceat eis inhibere aut simpliciter mandare, ut ipsis copia processus transmittatur, etiam expensis appellantis. V. Inhibitiones post appellationem, sicut praemittitur, receptam, non concedantur, nisi cum inscriptione tenoris sententiae definitivae, aut decreti definitivi aut vim definitivae habentis, vel damnum per definitivam irreparabile continentis, alias inhibitiones et processus, et inde secuta quaecunque sint ipso jure nulla, eisque inpune non parere liceat".

[39] VIII. An valeat appellationem recipere nisi per publica documenta, quae realiter exhibeantur, priusquam constiterit appellationem a definitiva vel habente vim definitivae aut a gravamine, quod per definitivam sententiam reparari non possit, in casibus a jure non prohibitis per legitimam personam et intra debita tempora interpositam et prosequutam? IX. An valeat inhibitionem concedere post receptam appellationem absque insertione tenoris sententiae, aut decreti definitivi, aut definitivi vim habentis, etiamsi appellans asserat, culpa judicis a quo vel actuarii exemplum haberi non posse, non justificato impedimento, et an in casu possint inhibitiones impune sperni? Resp. ad VIII. IX. Negative".

[40] Barbosa, Collectanea in Concil. Tridentinum, Lugduni 1642. pag. 362 ss., ad cap. 20. Sess. XXIV. de ref., Reiffenstuel, l. c. I. II. tit. 28. §. I. n. 16; Santi—Leitner, l. c. tit. 28. n. 4; Lega, l. c. l. I. vol. I. n. 562.658; Bouuaert, l. c. pag. 181. nota 5; München, l. c. I, 522 f; Hinschius, Das Kirchenrecht d. Kath. u. Protest. 1869. ff. VII, 120. n. 1.

svakoj interlokutornoj sentenciji. Tako shvaćaju odnosne Tridentinske ustanove i autentična rješenja rimskih zborova[41].

„Sententia" u strogom smislu riječi znači presudu (sententia judicialis), te se taj izraz u izvansudbenom postupku, kakav rabi n. pr. u stvarima vizitacije i korekcije, uporaviti može samo analogno. Kako u sudbenom postupku, tako imade i u izvansudbenom činova i mjera, koje pripravljaju i dovode k rješenju same (glavne) stvari. Ti se pripravni činovi i mjere izvansudbenog postupka mogu nazvati izvansudbenima sentencijama interlokutornima, a rješenje same glavne stvari može se nazivati izvansudbenom definitivnom sentencijom. I u dekretu Congr. EE. et RR. dd. 16. Oct. 1600. n. VIII. spominje se „sententia definitiva" u stvarima vizitacije i korekcije, daklem u stvarima izvansudbenima.[42]

2. Priziv ne ima obustavne moći u stvarima vizitacije i korekcije, kako smo vidjeli gore pod III., a ne ima ga ni proti provedbi Tridentinskih propisa, kako smo vidjeli gore pod IV. Rečeno vrijedi kao pravilo, koje poznaje i dopušta iznimku.

Konst. „Ad militantis" u § 39. veli, da se u onim istim stvarima, u kojima u pravilu priziv imade samo devolutivni učinak — a to su po §§ 6.—38. stvari vizitacije i korekcije i provedba Tridentinskih propisa — mogu desiti slučajevi, kada prizivu u njima iznimno pripada obustavna moć. Iznimne takove slučajeve da dopušta sam Tridentin, odluke sv. Stolice (rimskih zborova) i suglasna nauka kanonista.

Što se Tridentina tiče, može u obzir doći samo cap. I. Sess. XIII. de ref. u svezi sa cap. 20. Sess. XXIV. de ref. Nu ovo mjesto ne radi o našem predmetu, pošto ne sadržaje ustanove o

[41] Congr. Concil. rel. a Fagnani l. c. in cap 12. X. II, 28. n. 37.: „Proposito dubio, an decretum Concilii sess. 24. c. 20. in princ. locum habeat, quando Ordinarius extrajudicialiter procedendo gravat partes, adeo ut non liceat partibus a tali actu extrajudiciali ad alios Superiores judices appellare, seu reclamare, quatenus id jus permittat, sed omnino causa gravaminis in prima instantia coram eodem Ordinario cognosci debeat: Responsum est (t. j. a Congr. Concilii), hoc casu non habere locum decretum Concilii". Tomu dodaje Fagnani l. c.: „Unde jura, quae permittunt appellationem extra judicium a quocunque gravamine etiam reparabile per definitivam sententiam, ut in d. c. Cordi, in hoc non sunt correcta a Concilio, sed in ea tantum parte, in qua concedunt posse appellari ab interlocutoria, vel alio gravamine judicialiter illato." Isp. takodjer Lega, l. c. l. II. vol. II. n. 260.

[42] Cit. u op. 21.

tom, kada je dopušten iznimno suspenzivni prizív proti definitivnoj sentenciji. Uz to je Congr. Concilii izrično istakla,[43] da upitna mjesta smjeraju na sudbeni postupak, daklem ne na izvansudbeni, kakav rabi u stvarima vizitacije, i većinom pri provedbi ostalih Tridentinskih propisa.[44] Najviše što se može reći, jest, da se u cap. I. Sess. XIII. de ref. odrazuje opće načelo, t. j. načelo, da prizivu pripada obustavna moć, kada predleži „gravamen irreparabile".

Što se tiče odluke sv. Stolice (rješenja rimskih zborova), mislila je konst. „Ad militantis" bez dvojbe u prvom redu na velevažni dekret Congr. EE. et RR. dd. 16. Oct. 1600., na koji se i inače često pozivlje (vd. §§. 4. 21. 42. 45.). Taj dekret u točki VIII. izrično ustanovljuje, da u stvarima vizitacije i korekcije prizivu u pravilu pripada samo devolutivna moć, a suspenzivna jedino onda, kada se nanesena šteta ne da definitivnom sentencijom popraviti, ili kada je poglavar sudbeno postupao. Izraz „nisi de gravamine per definitivam irreparabili agatur" označuje izravno štetu, koja je nanesena interlokutornom sentencijom, jer se samo za takovu strogo govoreći može kazati, da je nepopravljiva po definitivnoj sentenciji. Nu pošto u stvarima vizitacije i korekcije u pravilu prizivu ne pripada obustavna moć ni proti definitivnoj sentenciji, pače je upravo to najvažnije i najznačajnije, te pošto upitni dekret sam izrično veli, da se u stvarima vizitacije i korekcije u pravilu prihvatiti može samo sa devolutivnim učinkom („In causis vero Visitationis Ordinariorum, aut correctionis morum quoad devolutivum effectum tantum (appellationes) admittantur"), to se mora izraz „gravamen per definitivam irreparabile" shvatiti i tumačiti onamo, da se njim označuje šteta, koja se kasnije popraviti ne da; daklem, ako se radi o šteti nanesenoj po samoj definitivnoj sentenciji, tad upitni izraz označuje štetu, koja se ne da popraviti prizivom proti definitivnoj sentenciji i sentencijom više molbe. Prema tome izraz „gravamen per definitivam irreparabile", koji je očevidno uzet iz cap. I. Sess. XIII. de ref. nije ovdje adekvatan. Mjesto njega valja naprosto staviti „gravamen irreparabile", koji obuhvaća koli štetu nanesenu

[43] Cit. u op. 41.

[44] Ustanova cap. I. Sess. XIII. de ref. vrijedi za sve kriminalne parnice, pače uopće za sve parnice (cap. 20. Sess. XXIV. de ref.), dok za stvari vizitacije i korekcije i za provedbu Tridentinskih propisa crkveno pravo nešto posebna i povlaštena odredjuje.

po interlokutornoj toli štetu nanesenu po definitivnoj sentenciji. U cap. I. Sess. XIII. de ref. uporavljen je izraz „gravamen, quod per definitivam reparari non possit" adekvatno, pošto je ondje govora samo o interlokutornim sentencijama.

Dekret Congr. EE. et RR. dd. 16. Oct. 1600. n. VIII. spominje samo iznimne slučajeve obustavnog priziva u stvarima vizitacije i korekcije, te ne govori o iznimnim slučajevima obustavnog priziva pri provadjanju (ostalih) Tridentinskih propisa. Kost. „Ad militantis" § 39. dopušta iznimne takove slučajeve općenito u svim stvarima, u kojima u pravilu prizivu pripada samo devolutivna moć, dakle ne samo u stvarima vizitacije i korekcije, nego i u provedbi (ostalih) Tridentinskih propisa („Quoniam vero in hisce ipsis negotiis et causis, in quibus inhibitiones canonicam exsecutionem impedientes aut suspendentes concedi non debent, dari possunt casus, qui ... a praefata generali regula de non concedendis inhibitionibus eisque posthabendis excipiuntur ..."). Uvaži li se, da Tridentin u pogledu same bezodvlačne provedivosti svojih propisa posve jednako govori, kada raspravlja o stvarima vizitacije i korekcije (cap. I. Sess. XXII. de ref., cap. 10. Sess. XXIV. de ref.) i kada raspravlja o provedbi ostalih svojih propisa (n. pr. cap. 2. Sess. II. de ref., cap. 10. Sess. XXII. de ref., cap. 18. Sess. XXIV. de ref., cap. 14. Sess. XXV. de ref. etc.), tad ne može biti dvojbe, da je u duhu Tridentina iznimno dopušten obustavni priziv ne samo u stvarima vizitacije i korekcije, nego i u provedbi ostalih Tridentinskih propisa.

U svezi s tim mora se reći, da dekret Congr. EE. et RR. dd. 16. Oct. 1600. u VIII., dopuštajući suspenzivni priziv u stvarima vizitacije i korekcije u slučaju „gravaminis irreparabilis", samo uporavljuje na stvari vizitacije i korekcije načelo, koje u duhu Tridentina općenito vrijedi, t. j. načelo, da se u svim stvarima, u kojima se u pravilu prizvati može jedino „cum effectu devolutivo", iznimno prizvati može „cum effectu suspensivo", ako i ukoliko predleži „gravamen irreparabile".

I kanonisti ne ograničuju iznimni suspenzivni priziv u stvari vizitacije i korekcije, već ga dopuštaju općenito u slučaju „gravaminis irreparabilis" u provedbi Tridentinskih propisa.[45]

[45] Santi–Leitner, l. c. l. II. tit. 28. n. 39., Lega, l. c. l. I. vol. I. n. 670; Bonnaert, l. c. pag. 182 ss., Hergenröther — Hollweck, l. c. S. 532; Haring, l. c. S. 807; Heiner, Der Kirchl. Strafprozess, Köln 1911. S. 139.

U stvarima vizitacije i korekcije imamo „gravamen irreparabile“ i u savezu s njim suspenzivni priziv, kada biskup u tim stvarima rabi redovite (veće) kazne, pošto takovim kaznama nije mjesta u vizitaciji i korekciji, pak je sama uporaba tih kazna prekomjerni teret. Jednako imamo u tim stvarima suspenzivni priziv, ako biskup sudbeno postupa, ma pri tom i rabio samo neredovite (lakše, manje) kazne, koje više imadu značaj pokore nego li prave kazne, pošto sam sudski postupak leži izvan granice vizitacije i korekcije, pak je stoga sam po sebi prekomjerni teret.

Pitanje je sada: u kojima slučajevima pripada prizivu suspenzivni učinak u provedbi ostalih Tridentinskih propisa? U stvarima vizitacije i korekcije pripada prizivu suspenzivna moć, ako biskup prekorači granice (cap. 13. X. I, 31: „nisi formam in his excesserint observandam“; Congr. EE. et RR. dd. 16. Oct. 1600. n. VIII. „nisi de gravamine irreparabili agatur“). I u provedbi Tridentinskih propisa može biskup prekoračiti granice, te naneti gravamen irreparabile, pak će u tom slučaju i ovdje prizivu pripadati obustavna moć. Kada i kako to biva?

Crkveno je pravo odredilo, da se Tridentinski propisi provesti imadu „appellatione remota, posposita“ i t. d., t. j. tako, da priziv ne obustavlja moć i djelovanje provedbenih mjera. Ustanovljujući ovo morao je zakonodavac predvidjeti, te je i previdjao, da će biskup provodeći Tridentinske propise u ovom ili onom slučaju stranku neopravdano teretiti, a ona će taj teret podnosit morati, jer njenom prizivu ne pripada obustavna moć. Radi opće koristi, koja proizlazi iz bezodvlačne provedbe Tridentinskih propisa mogao i htio je zakonodavac pripustiti štete pojedinaca, kakove moralno govoreći nužno nastaju iz općenite bezodvlačne provedivosti Tridentinskih propisa. Nu ti tereti i šteta ne smiju da su silne i nerazmjerne. Dogodi li se, da provedbena mjera sadrži silni i nerazmjerni teret ili štetu, može joj se djelovanje prizivom obustaviti.

„Gravamen irreparabile“ dakle, koji dopušta suspenzivni priziv u poslu provedbe Tridentinskih propisa, znači teret ili štetu, koja nastaje iz bezodvlačne provedbe Tridentinskih propisa, a ujedno je silna i nerazmjerna. I u stvarima vizitacije i korekcije može se dogoditi, da odredba biskupova — apstrahirajući posve od načina postupka i od prisilne mjere, kojom ju urgira — nanosi baš radi toga, što ju valja odmah provest

silnu i nerazmjernu štetu. U tom slučaju pripada i u stvari vizitacije i korekcije prizivna obustavna moć.

Kanonisti služe se analogijom pravomoćne osude, da osvijetle nazočni predmet. Kao što ne može — vele — u pravilu priziv obustaviti i spriječiti ovrhu pravomoćne osude, tako ne može ni priziv obustaviti i spriječiti ovrhu Tridentinskih propisa, i naprotiv, kao što prizivu pripada obustavna moć, kada ovršitelj pravomoćne osude prekorači granice, tako obustavlja i priziv ovrhu Tridentinskih propisa, kada biskup pri tom prekorači granice.[46]

Konst. „Ad militantis" § 39. uči, da će se ponajčešće samo na temelju svih posebnih okolnosti dotičnog konkretnog slučaja ustanoviti dati, da li predleži iznimni slučaj, t. j. slučaj, kada prizivu pripada obustavna moć, drugima riječima: da li predleži gravamen irreparabile. Ne mogu se dakle glede toga točne opće norme postaviti.

Torturu, zatvor i cenzuru navodi konst. „Ad militantis" § 45., dekret Congr. EE. et RR. dd. 18. Oct. 1600. n. IX.[47] i rješenje Congr. Concil. dd. 15. Maii 1700. ad III.[48] kao „gravamen, quod per definitivam reperari nequit". Za torturu, koja odavna već ne rabi u crkvenom postupku, jasno je, da nanosi silnu i nepopravljivu štetu. Isto vrijedi i za zatvor, koji takodjer danas u crkvenom postupku nije u porabi. Što se cenzure tiče, biti će govora opširno dole u točki V.

[46] Cap. 43. X. II, 28: „Novit ille, qui nihil ignorat (p. d.) Praeterea interdicti sententiam Cardin. non edidit, sed potius publicavit: nec fuit dictator illius, sed verius executor. Unde cum secundum jus ab executoribus appellari non possit, nisi forsan modum excederent in exequendo, nos etiam litteris super hoc directis ad ipsum, appellationis curavimus obstaculum inhibere, appellationi ab eo interpositae non fuerat deferendum". Isp. Fagnani l. c. in cap. 3. X. II, 28; Pirhing, Jus can. l. 1. tit. 31. n. 49; Schmalzgrueber, Jus eccl. univ. l. 2. tit. 28. n. 23., Bouuaert, l. c. pag. 127.

[47] „Cum a gravamine, quod per definitivam reparari nequit, ut indebitae carcerationis, vel torturae, vel excommunicationis etiam comminatae, appellatur, non nisi visis actis, ex quibus evidenter appareat de gravamine, appellatio admittatur, aut inhibitio vel provisio aliqua concedatur".

[48] „An quando appellatur a gravamine, quod per definitivam reparari nequit, ut carcerationis, torturae aut excommunicationis, possit appellationem admittere, aut inhibitionem vel aliam provisionem concedere, non visis actis, ex quibus evidenter appareat de gravamine? Resp. ad III. Negative quoad cognitionem causae in gradu appellationis tantum, et affirmative quoad brevem supersessoriam".

O tom, da li sama uporaba sudbenog postupka u provedbi Tridentinskih propisa (izuzevši stvari vizitacije i korekcije) po sebi tvori gravamen irreparabile i pravo daje na suspenzivni priziv, raspravljati ćemo kasnije u točki VII. Tamo, a djelomično i u točki VI. viditi ćemo, da li uporaba većih kazni u provedbi Tridentinskih propisa (izuzevši stvari vizitacije i korekcije) u svakom slučaju tvori gravamen irreparabile i pravo daje na suspenzivni priziv.

3. Da se ne bi pozivom na izuzetni slučaj (u stvarima vizitacije i korekcije kao i u provedbi ostalih Tridentinskih propisa) sprječavala bezodvlačna provedba odnosnih provedbenih mjera, gdje zaista iznimni slučaj, drugima riječima „gravamen irreparabile", ne predleži, ustanovljuje konst. „Ad militantis" u § 39. posebne opreze, što ih viši sudac (poglavar) upotrijebiti ima, kada ispituje i odlučuje, da li je mjesta suspenzivnom prizivu.[49] U prvom redu mora tražiti, da mu se predloži prizivni opis (prizivna molba). Po tom ima izviditi, da li su u njem jasno i potanko istaknute okolnosti i činjenice, koje po mnijenju prizivatelja tvore izuzetni slučaj (t. j. gravamen irreparabile), te da li je svoje navode barem polovičnim dokazom potkrijepio.[50] Nadalje mora sumarno stvar istražiti i odlučiti, da li zaista predleži izuzetni slučaj, pak ako to pronadje, ima na molbenici (prizivu) vlastoručno napisati, da nižoj molbi valja otpraviti zabranu (inhibitio), uslijed koje ne će smjeti dalje postupati, odnosno izdanu sentenciju provesti. Tek iza toga mogu bilježnici više molbe sastaviti i na nižu molbu otpremiti pismenu zabranu (inhibitio), i ta treba da na kraju sadrži doslovno ovu klauzulu: „Nos enim attentis juribus in supplici libello nobis praesentatis atque in actis exhibitis, sic ut praefertur, inhibendum esse speciali rescripto mandavimus". Ne ima li te klauzule, gubi zabrana pravnu vrijednost, te ju može niža molba prezrijeti.

VI. Censurae.

1. Već je dekretalno pravo ustanovilo bilo, da priziv proti cenzurama ne ima obustavne moći, buduć da one same sobom

[49] Isp. Congr. EE. et. RR. dd. 16. Oct. 1600. n. III. IX., i Congr. Concil. dd. 15. Maii 1700. ad III. VIII.

[50] Inače je samo kod priziva proti interlokutornoj sudbenoj sentenciji te kod priziva izvanrednoga propisano, da se u prizivu i to pismenom moraju navesti razlozi. Vd. cap. 1. in VI. II, 15 cit. u op. 33. i cap. 59. X. II, 28.

*

donose ovrhu, t. j. ne trebaju provedbe, već neposredno i bezodvlačno djeluju i krivce odnosnih duhovnih dobara i prava lišavaju[51]. Izraz „censura" uzimamo ovdje u strogom smislu riječi za kaznu medicinalnu. Interdikt i suspenzija, ako su uporavljene kao vindikativne kazne, ne donose sa sobom ovrhu, dosljedno priziv obustavlja njihovo djelovanje.[52]

Spomenuta ustanova dekretalnog prava o cenzurama u strogom i pravom smislu riječi, vrijedi naravno samo za cenzure, koje su već izrečene i to bezuvjetno izrečene, kako je to i u cap. 40. X. II, 28. naglašeno.[53] Kod uvjetno izrečenih cenzura obustavlja priziv uložen prije, nego se uvjet ispuni, vlast onoga, koji ju je izrekao, a u savezu s tim i djelovanje same cenzure.

Cenzure „latae sententiae a jure" nastupaju umah čim se odnosni prekršaj počini, te djeluju neposredno i bezodvlačno u nutarnjem sudu. U vanjskom pako ne uzima se na njih obzir, dok nije uslijedila „sententia declaratoria". Pošto je priziv uredba

[51] Cap. 53. § 1. X. II, 28: „Verum quia multotiens quid ad tempus per appellationem legitimam a Judicis sui, quoad aliquem certum articulum, eximitur potestate: consuluisti nos, utrum si quis excommunicationis sententia innodatus, ante denuntiationem ipsius ab ea, tamquam minus rationabiliter promulgata, in eo casu, in quo ante sententiam appellatio vires obtinuisset, curaverit provocare, eo quod per appellationem interpositam excommunicantis videtur jurisdictio dormitasse, ipse denuntiare possit eundem, et ad tempus Ecclesiasticis beneficiis Clericum spoliare? Nos itaque respondemus, quod cum executionem excommunicatio secum trahat, et excommunicatus per denuntiationem amplius non ligetur, ipsum excommunicatum denuntiare potes, ut ab aliis evitetur. Et illi proventus ecclesiastici merito subtrahuntur, cui Ecclesiae communio negatur. — Cap. 20. in VI. V, 11: „Is, cui est Ecclesiae interdictus ingressu (cum sibi per consequens censeatur in ipsa divinorum celebratio interdicta) irregularis efficitur, si contra interdictum huiusmodi divinis in ea se ingerat, in suo agens officio sicut prius. Talis quoque si hoc interdicto durante decedat, non debet in Ecclesia vel coemeterio Ecclesiastico (nisi poeniuerit) sepeliri. Sane sicut excommunicatio, sic ab officio vel ab ingressu Ecclesiae lata suspensio, aut ipsius effectus, per appellationem sequentem minime suspenduntur". — I p. takodjer cap. 8. § 1. X. I, 31.

[52] Isp. Schmalzgrueber, Jus eccl. univ. Ingolstadii 1728. l. 2. tit. 28. n. 25., Lega, l. c. l. II. vol. IV. n. 264. Razlog jest, što im (glavna) svrha nije popravak i boljak krivca.

[53] „Praeterea requisiti fuimus, si quis Judex ita protulerit sententiam: Nisi Sempronio intra 20 dies satisfeceris, te excommunicatum, vel suspensum aut interdictum esse cognoscas: ille in quem fertur sententia, medio tempore appellans, ad diem statutum minime satisfecerit, utrum ille sententia tali ligetur, aut interpositione appellationis tutus existat?" Videtur autem nobis, quod huiusmodi sententiam appellationis obstaculum debeat impedire".

vanjskog suda, to se može o prizivu proti cenzurama „latae sentetiae a jure“ govoriti samo s obzirom na sentenciju, kojom se u vanjskom sudu izjavljuje, da je dotičnik u odnosnu cenzuru pao (sententia declaratoria). Proti takovoj sentenciji može se prizvati „cum effectu suspensivo“, jer ona samu cenzuru ne izriče i njome ne udara, već jedino izjavljuje, da je dotičnik u cenzuru pao.[54]

Prije nego li sudac izrekne deklaratornu sentenciju, mora krivca na sud pozvati. U tom pozivu leži prijetnja, da će se izreći sentencija deklaratorna, ako se dotičnik ne obrani. Ta prijetnja dolazi u pravu pod imenom „comminatio sententiae latae a jure“ i proti njoj ne može se prizvati „cum effectu suspensivo.“[55] Razlog jest, što se proti samoj deklaratornoj sentenciji može prizvati „cum effectu suspensivo“, pa je zato priziv proti ovakovoj prijetnji priziv proti interlokutornoj, koja ne nanosi nepopravljivu štetu, a te je prizive prije definitivne, u našem slučaju: prije deklaratorne sentencije, Tridentin u cap. 1. Ses. XIII. de ref. i u cap. 20. Sess. XXIV. de ref. dokinuo.

Drugačije se stvar ima, kada poglavar (sudac) prijeti, da će koga udariti cenzurom (censura ferendae sententiae). Priziv proti ovakovoj prijetnji imade obustavnu moć, t. j. njime se suspendira vlast poglavara tako, da iza priziva ne može valjano izreći cenzure. Razlogom jest, što bi inače poglavar, ako bi usprk s priziva mogao valjano izreći cenzuru, izričući cenzuru stranku u velike teretio i taj se teret ne bi mogao popraviti, pošto cenzura sa sobom donosi ovrhu. Prijetnja dakle sa cenzurom ferendae sententiae jest „sententia interlocutoria inferens gravamen irreparabile“ (per definitivam, per appellationem a definitiva).[56]

Ako cenzurirani napusti svoj otpor (contumacia) proti crkvenom poglavarstvu, mora mu se „ex justitia“ podijeliti

[54] Isp. Fagnani, l. c. in cap. 12. X. II, 28. n. 50; Suarez, De censuris, disp. III. sect. 16. n. 3; Lega, l. c. l. II. vol, IV. n. 498; Bouuaert, l. c. pag. 187.

[55] Isp. Fagnani, l. c. in cap. 12. X. II, 28. n. 46—50; Barbosa Collectanea doctor. in Concil Trident., Lugduni 1642. p. 363. n. 31; Const. „Ad militantis“ § 36.

[56] Isp. Congr. EE. et RR. dd. 16. Oct. 1600. n. IX. (cit. u op. 47.): „Cum a gravamine, quod per definitivam reparari nequit, ut .... excommunicationis etiam comminatae, appellatur etc.“

odrješenje od cenzure.[57] Priziv, što bi ga tko uložio proti podijeljenom već odrješenju, ne ima naravno odgodne moći, pošto je odrješenjem cenzura uklonjena, pak dosljedno tomu ne može više da djeluje. Ne ima priziv odgodne moći ni onda, kada se prizivlje proti odrješenju prije, nego li je u istinu podijeljeno, t. j. kada se prizivlje proti poglavaru, koji se sprema da od cenzure odriješi.[58] Razlog jest, što se cenzura, koja je poena medicinalis, mora ukloniti bez obzira na svakoga drugoga, ako je otpor cenzuriranoga prestao.

Konst. „Ad militantis“ § 37. iznosi razloženu nauku u glavnim crtama veleći, da se može prizvati „cum effectu suspensivo“: „a comminatione excomunicationis a jure latae et a sententia excommunicationis latae ab homine, suspensionis et interdicti, nisi appellatio fuerit interposita ex capite nullitatis; et e converso a sententia absolutionis ab eisdem censuris ecclesiasticis“. Konstitucija dopušta suspenzivni priziv, ako je osuda, kojom se netko udara cenzurom, nevaljana („nisi appellatio fuerit interposita ex capite nullitatis“); što je posve shvatljivo, pošto ništetna osuda ne ima uopće učinka pravnog, daklem ni taj, da bi mogla spriječiti suspenzivni priziv.

2. Cenzure kao sredstva za provedbu Tridentinskih propisa navodi Konst. „Ad militantis“ u §§ 8. 4. i 25. Tridentin sam

---

[57] Cap. 11. X. I, 2: „Ex litteris vestrae devotionis accepimus (p. d.) Licet a vobis fide praestita fuerit constitutum, ut si quis Magistrorum ordinationi universitatis ipsorum duceret resistendum, et primo, secundo tertiove commonitus, intra triduum universitati parere contemneret Magistrorum, extunc beneficio societatis eorum in magistralibus privaretur; et ob hoc Magister G. fuit eorum communione privatus. Quia tamen constitutum non fuit, ut in perpetuum huiusmodi privatio perduraret, cum tam juris canonici, quam nostri moris existat, ut is, qui propter contumaciam communione privatur, cum satisfactionem congruam exhibuerit, restitutionem obtineat; mandamus, quatenus supradictum Magistrum statutis vestris nunc humiliter parere curantem, ad communionis vestrae consortium in magistralibus admittatis“. Vd. takodjer cap. 24. X. V, 3. — Potanje propise o odrješenju prizivatelja sadržaje cap. 40. X. V, 39; cap. 23. X. V, 40; cap. 7. in VI°. V, II; Congr. EE. et RR. dd. 16. Oct. 1600. n. XII. XIII. coll. § 45. Const. „Ad militantis“.

[58] Cap. 25. X. II. 28: „Qua fronte .... (p. d.) Sane si quis pro contumacia vel alia qualibet causa interdicto vel excommunicatione tenetur adstrictus, et offert se ad justitiam, de his, pro quibus sententiam ipsam excepit, Judex eum (ne in excommunicatione decedat) absolvere poterit, etiamsi pars adversa, ne absolvatur, appellationis obstaculum interponat . . .“

navodi kao prisilna sredstva za provedbu odnosnih svojih propisa u cap. 2. Sess. V. de ref., cap. 1. 3. 6. Sess. XIV. de ref., cap. 1. Sess. XXI. de ref., Decret. de observ. et evit. in celebr. missae Sess. XXII. de ref., cap. 18. Sess. XXIII. de ref., cap. 4. Sess XXIV. de ref., cap. 5. Sess. XXV. de reg. et mon., cap. 8. 14. Sess. XXV. de ref. Konst. „Inscrutabili" navodi ih kao sredstva za provedbu odnosnih Tridentinskih propisa u § 6., a tako i konst. „Superna" u § 3. Pijo IV. u konst. „Benedictus Deus" §. 3. općenito govori o cenzurama kao o prisilnim sredstvima za provedbu Tridentinskih propisa („ut eadem decreta et statuta (t. j. Tridentina)... inviolabiliter faciant observari, contradictores per censuras... appellatione potposita compescendo")

U savezu s tim namiće se pitanje: da li prizivu pripada odgodna moć, kada biskup provodeći Tridentinske propise rabi cenzure. U pogledu već izrečenih cenzura je očito, da priziv ne ima odgodne ili obustavne moći, pošto takove cenzure sa sobom donose ovrhu, kako smo gore pod 1. vidili. Može se dakle ovo pitanje odnositi samo na cenzure, u koliko još nisu izrečene t. j. na cenzure, kojima se biskup prijeti neposlušnima za slučaj neposluha (comminatio censurae ferendae sententiae). Provodeći Tridentinske propise izdaje biskup naloge, koji smjeraju onamo, da potčinjeni nešto učini odnosno propusti, što Tridentin odredjuje, odnosno zabranjuje. Te svoje naloge providja često prijetnjom cenzure ferendae sententiae za slučaj neposluha. Ima li priziv u tom slučaju obustavnu moć? Ako odnosni nalog biskupov — apstrahirajući od cenzure, kojom biskup prijeti za slučaj neposluha — sam po sebi ne sadrži „gravamen irreparabile", ne može priziv obustaviti moć i djelovanje naloga, već će ga vjernik ispuniti morati, pošto se radi o nalogu izdanom za provedbu Tridentinskog propisa, a u tim stvarima, kako vidjesmo gore pod IV., priziv već ne ima obustavne moći. Preostaje dakle samo pitanje: da li priziv obustavlja moć prijetnje sa cenzurom tako, da ju biskup u slučaju neposluha ne može ostvariti, t. j. cenzuru izreći.

Razložili smo pod 1., da prizivu općenito pripada obustavna moć proti prijetnji sa cenzurom ferendae sententiae. To načelo moramo uporaviti i na prijetnju sa cenzurom ferendae sententiae pri provedbi Tridentinskih propisa, ako ne možemo dokazati, da za te stvari (t. j. provedbu Tridentinskih propisa) postoji iznimka.

Konst. „Ad militantis“ u § 37. niječe obustavnu moć prizivu proti prijetnji sa cenzurom latae sententiae a jure i proti već izrečenoj cenzuri. O prijetnji sa cenzurom ferendae sententiae ne govori konstitucija izrično, ali slijedi iz nje „argumento a contrario“, da dopušta u tom slučaju obustavni priziv. Nu time nije stvar riješena, jer konst. „Ad militantis“ iznosi samo opća načela, koja u pogledu priziva proti cenzurama vrijede, a ne raspravlja o njihovoj uporabi pri provedbi Tridentinskih propisa. Jednako postupaju i kanoniste, kada razlažu nauku o cenzurama, te si ne stavljaju pitanje, da li radi posebnih razloga u pogledu provedbe Tridentinskih propisa kavova iznimka postoji. Po našemu mnijenju imade takovih posebnih razloga za prijetnju sa cenzurom ferendae sententiae, u koliko ista rabi pri provedbi Tridentinskih propisa. Ti su pako razlozi, što se inače ne mogu odnosni Tridentinski propisi provesti onako, kako i Tridentin sam, i konst. „Benedictus Deus“, i konst. „Ad militantis“, konst. „Inscrutabili“ i konst. „Superna“ odredjuju, da se imadu provesti.

Spomenuti zakoni odredjuju, da se Tridentinski propisi imadu provesti bezodvlačno, pa za to i isključuju obustavni priziv. Mjere dakle, što ih biskup upotrebljuje, da odnosne propise provede, moraju imati takovu moć, da ih priziv ne obustavlja. Medju te mjere spadaju po izričitoj ustanovi napomenutih zakona i cenzure; dosljedno i njima pripada moć, koja se prizivom ne da obustaviti. To i dopuštaju svi kanonisti u pogledu već izrečenih cenzura, ali se mora dopustiti i u pogledu prijetnje sa cenzurom fer. sententiae. Cenzure se naime ne mogu izreći, a da krivac nije prije opomenut.[59] Tako dobiva prigodu, da proti svakoj cenzuri fer. sententiae može prizvati, dok se glavar s njom prijeti. Priznade li se takovom prizivu odgodna moć, ne može biskup više izreći cenzure, dosljedno ni cenzurom urgirati provedbu odnosnog Tridentinskog propisa, a to se kosi sa ustanovama spomenutih zakona, koji vele, da biskup imade cenzurama siliti neposlušne na obdržavanje Tridentinskih propisa bez obzira na njihov priziv („appellatione postposita, remota“).

Kada Tridentin i ostali spomenuti zakoni odredjuje, da biskup imade cenzurama siliti neposlušne na obdržavanje Tridentinskih propisa „appellatione remota“, sigurno nisu namjeravali ovom frazom (appell. remota) naglasiti, da priziv ne

[59] Cap. 48. X. V. 39; cap. 5. 6. 7. 8. 9. in VI°. V, 11; cap. 26. 61. X. II, 28. Isp. Suarez, De censuris, disp. III. sect. 10.

može obustaviti djelovanje već izrečenih cenzura, pošto je to odviše poznato, da bi trebalo u tim zakonima napose isticati i pošto to uvijek vrijedi, daklem ne samo pri provedbi Tridentinskih propisa. Mora s toga odnosna fraza upotrebljena za cenzure nešto više značiti, a to jest: da biskup u svrhu provedbe Tridentinskih propisa može slobodno i nesmetano usprkos priziva proti prijetnji sa cenzurom ovu izreći i njenim uplivom neposlušnoga na obdržavanje primorati.

I ostale mjere, što ih biskup pri provedbi Tridentinskih propisa uporavljuje (n. pr. sequestratio et privatio fructuum (§ 14. const. „Ad militantis"), privatio beneficii (Trid. cap. 1. de ref. Sess. XXIII. i t. d.), može on uporaviti, ma se i uložio priziv proti odredbi njegovoj, kojom prijeti tim mjerama za slučaj neposluha. Pošto spomenuti zakoni ne čine razlike između tih mjera i cenzura, vrijediti će i za cenzure ono, što vrijedi za ostale provedbene mjere.

Pravomoćnu osudu može biskup provesti usprkos priziva. Pri tom se smije (za slučaj potrebe) služiti i prijetnjom sa cenzurama, pak može cenzuru izreći usprkos priziva proti prijetnji sa cenzurom. „Exsecutio decretorum Concilii Tridentini" ima se shvatiti analogno prema ovrhi pravomoćne osude; dosljedno i kod provedbe Tridentinskih propisa ne može priziv proti prijetnji sa cenzurom zapriječiti, da se cenzura ne izrekne.

Iz ovih razloga držimo, da prizivu proti prijetnji sa cenzurom ferendae sententiae, u koliko ista rabi pri provedbi Tridentinskih propisa, ne pripada obustavna moć.

Nije se bojati, da bi u našem mnijenju oni slučajevi, u kojima je moguće proti provedbi Tridentinskih propisa prizvati „cum effectu suspensivo", uporabom cenzura — točnije — uporabom prijetne sa cenzurom izgubili svoj povlašteni značaj. Uvijek bo se pita, da li je odredba biskupova, koju je i dao i koju urgira prijeteći se sa cenzurom, takove naravi, da prekomjerno tereti stranku, ili ne. Radi li se o prvom, t. j. o odredbi, koja sama sobom, apstrahirajući od prijetnje sa cenzurom, prekomjerno stranku tereti, može ova proti samoj odredbi prizvati „cum effectu suspensivo" i tim je suspendirana vlast biskupa tako, da nije kadar prijetnju svoju ostvariti te cenzuru izreći. Radi li se o drugom, t. j. o odredbi biskupovoj, koja sama po sebi, apstrahirajući od cenzure, stranku prekomjerno ne tereti, to ne može ona proti samoj odredbi „cum effectu suspensivo"

prizvati, pak je biskupu slobodno da svoju prijetnju ostvari i cenzuru izrekne.

Dopuštamo ipak, da imade slučajeva, gdje stranka može prizvati „cum effectu suspensivo" proti prijetnji sa cenzurom, ma da izdana odredba, koju biskup urgira prijetnjom cenzure, sama po sebi ne sadrži prekomjerni teret. To biva onda, kada cenzura, kojom biskup prijeti, ne stoji u razmjerju sa predmetom, o kojem se „in concreto" radi. Ovo nerazmjerje samo po sebi tvori prekomjerni teret za stranku, pak joj daje pravo, da suspenzivni priziv uloži proti prijetnji s odnosnom cenzurom. Inače, gdje takovog nerazmjerja ne ima, ne pripada prizivu proti prijetnji sa cenzurom obustavna moć, ako odnosna odredba biskupova, koju izdaje u svrhu provedbe Tridentinskog propisa, te ju urgira prijetnjom sa cenzurom, sama po sebi i apstrahirajući od cenzure ne sadrži prekomjerni teret.

U stvarima vizitacije i korekcije mogu se radi posebnog značaja ovih pravnih uredbi samo manje cenzure uporaviti.[60] U provedbi Tridentinskih (ostalih) propisa mogu se uporaviti i veće, ako i koliko su u razmjerju sa predmetom, o kojem se „in concreto" radi.

VI. Processus judicialis.

1. Proti provedbi Tridentinskih propisa, medju koje spadaju i stvari vizitacije i korekcije, ne ima priziv u pravilu obustavnu moć. Tridentinske propise može biskup provoditi koli izvansudbeno toli sudbeno, pak je nužno istražiti, da li prizivu manjka obustavna moć samo onda, kada biskup Tridentinske propise izvansudbeno provodi, ili pako i onda, kada ih sudbeno provodi.

Daleko pretežna množina kanonista ne poriče „conceptis verbis" prizivu obustavnu moć u slučaju sudbenog postupka, ali se tako izrazuje, da se njihove izjave prirodno i bez nasilja drugačije shvatiti ne mogu, nego li u niječnom smislu. Neki kanoniste „conceptis verbis" uče, da prizivu pripada obustavna moć, ako biskup Tridentinske propise sudbeno provodi.[61] Drugi opet „conceptis verbis" uče, da prizivu ne pripada obustavna

[60] Vd. točku III. 2. i V. 2.

[61] Santi-Leitner, l. c. l. 2. tit. 28. n. 37. ss.; Lega, l. c. l. I. vol. I. n. 672.

moć ni onda, kada biskup Tridentinske propise sudbeno provodi.[62]

Kanoniste, koji uče, da prizivu ne pripada obustavna moć proti provedbi Tridentinskih propisa, ma da biskup sudbeno postupa, protežu ovu svoju tvrdnju na sve Tridentinske propise, uključiv amo i stvari vizitacije i korekcije. U dokaz ovoga nazora upiru se na konst. „Ad militantis". Pozivlju se na izraze „judiciorum cursus" (§ 1.), „quae judicata fuerint" (§ 21.), „judiciorum methodus" (§ 48.), a osobito na izreku § 38.: „Adversus decreta, mandata et provisiones huiusmodi . . . vel simplex dumtaxat et extrajudicialis recursus per viam supplicis libelli ad Nos et successores Nostros Romanos Pontifices, vel respective et juxta causarum naturam et qualitatem appellatio ad quos de jure in solo devolutivo et sine retardatione vel praejudicio legitimae exsecutionis recipi et admitti possit". Spomenuti izrazi, vele, jasno pokazuju, da se radi o sudbenom postupku pri provedbi Tridentinskih propisa (processus judicialis). Još jasnije da se to vidi iz navedene izreke § 38., gdje konstitucija riječima „simplex dumtaxat et extrajudicialis recursus" upućuje na izvansudbeni priziv, a riječima „vel respective et juxta causarum naturam et qualitatem appellatio ad quos de jure" na sudbeni priziv, pa tako koli u slučaju izvansudbenog priziva (i postupka) toli u slučaju sudbenog priziva (i postupka) isključuje suspenzivni učinak („in solo devolutivo").

Što se tiče izraza „judiciorum cursus" (§ 1.) i „judiciorum methodus" (§ 48.), to oni ne pružaju dovoljan dokaz. Konstitucija bo „Ad militantis" ne radi jedino o prizivu proti provedbi Tridentinskih propisa i u savezu s tim jedino o postupku pri provedbi Tridentinskih propisa, nego o prizivu uopće i postupku uopće. U nekim stvarima je postupak izvansudben, pak u savezu s njim i priziv, u drugima je opet sudben i u savezu s njim i priziv. Konstitucija je stoga morala upotrijebiti izraz, koji će obuhvatiti jedan i drugi slučaj postupka i priziva, pak je za to odabrala izraze „judiciorum cursus" i „judiciorum methodus" u širem smislu, u kojem označuju postupak bilo sudbeni bilo izvansudbeni.

Izraz „quae judicata fuerint" (§ 21.) može se iz spomenutog čas prije razloga uzeti u širem smislu riječi za odluku

[62] Bonix, De judiciis, Parisiis 1855, Tom. II. p. 259. s.; Clayes Bouuaert, l. c. p. 183 s.

(sudbenu, izvansudbenu). K tomu pridolazi, da je konst. „Ad militantis“ taj izraz zajedno sa kontekstom preuzela iz Trid. cap. 10. Sess. XXIV. de ref., i to sigurno u onom istom smislu, u kojem tamo dolazi. Tridentin je pako tamo izraz taj rabio prema autentičnom tumačenju Congr. Concil. u širem smislu, t. j. u smislu izvansudbene odluke.[63]

Što se tiče citirane izreke iz § 38., ne znači izraz „simplex dumtaxat et extrajudicialis recursus per viam supplicis libelli ad Nos et successores Nostros Romanos Pontifices“ izvansudbeni priziv, pak u savezu s tim ne znači ni izraz „juxta causarum naturam et qualitatem appellatio ad quos de jure in solo devolutivo“ jedino sudbeni priziv. Konstitucija točno razlikuje „recursus“, „appellatio“. Prvi joj je izvanredno pravno sredstvo, vezano na rokove i na redoviti tečaj molba, t. j. priziv koli sudbeni toli izvansudbeni. Prvomu je (recursus) mjesta, kada biskup postupa „ex informata conscientia“ u slučajevima, o kojima radi konst. „Ad militantis“ u § 23., drugom je (appellatio) mjesta u ostalim slučajevima, o kojima radi konstitucija u §§ 6.—37. Izraz po tom (appellatio) ovdje znači redovito pravno sredstvo. Da li je taj priziv sudben ili izvansudben, nije u § 38. rečeno, ali ni porečeno.

Tvrdnja nekih kanonista, da u smislu konst. „Ad militantis“ prizivu ne pripada obustavna moć, kada biskup u stvarima vizitacije i korekcije sudbeno postupa, očevidno je neispravna. Sudbeni postupak kosi se sa pojmom, značajem i svrhom vizitacije i korekcije, kako smo gore razložili u točki II., pak zato takvom postupku ne pripadaju povlašteni učinci, koji su po kanonskom pravu podijeljeni postupku, koji se kreće u granicama prioveljenima vizitaciji i korekciji. Uz to su rimski zborovi[64] toliko puta najodlučnije naglasili, da prizivu u stvarima vizitacije i korekcije pripada obustavna moć, ako je biskup sudbeno postupao, da je posve nerazumljivo, kako se može protivno mnijenje braniti. Ne hasni pozivati se na konst. „Ad militantis“, kao da je njom u toj stvari promjena uvedena. Konstitucija bo u § 48. jasno veli, da njeni propisi ne sadrže nove ustanove, već samo ponavljaju i potvrdjuju dosadanje („Omnia et singula hactenus a nobis disposita ad rectam judiciorum

[63] Congr. Concil. rel. a Fagnani in cap. 3. X. II, 28. n. 14. 15. cit. u op. 21.

[64] Vd. cit. rješenje u op. 21.

methodum restituendam eo impensius ab omnibus exacte custodiri et observari mandamus, quo clarius constat, hac Nostra costitutione non novas ferri sed antiquas instaurari leges provide sapienterque institutas et temporum injuria ac hominum fraude obsolentas et novo pontificiae auctoritatis praesidio communiri ordinem procedendi in causis jam diu praescriptum"). Što više, u § 21., gdje govori o vizitaciji i korekciji, te prizivu poriče obustavnu moć, upućuje izrično na dekret Congr. EE. et RR. dd. 16. Oct. 1600 („ad formam tamen decretorum S. Congregat. Episcoporum de mandato s. m. Clementis VIII. editorum anno MDC"). Poriče dakle u stvarima vizitacije i korekcije prizivu obustavnu moć u ovoj istoj mjeri i opsegu, u kojem to čini dekret CC EE. et RR. dd. 16. Oct. 1600. n. VIII.,[65] t. j. samo u slučajevima izvansudbenog postupka.

Kako je Benedikt XIV. u svojstvu učenjaka, i nakon što je izdana Konst. „Ad militantis", sudio o prizivu u stvarima vizitacije i korekcije, za slučaj da biskup sudbeno postupa, vidi se iz djela De syn. dioecesana l. 13. cap. 5. n. 12., gdje piše: „Accedit, Synodales constitutiones ad unum plerumque collineare scopum, correctionis nimirum et reformationis morum: in qua materia sacri canones non admittunt appellationem, nisi in devolutivo, per textus in cap. Irrefragabili, de offic. Ordin. et in cap. Ad nostram, de Appellat., innovatos a Tridentino in cap. 1. sess. 22. et cap. 10. sess. 24. de ref.; quas quidem saluberrimas sanctiones nos ad unguem observari jussimus in nostra Constitutione 48. § 21 nostri Bullarii tom. 1. pag. 137. Et quamquam Doctores hanc assertionem ita limitent, ut appellationi, etiam in suspensivo, locum esse affirment, cum Episcopus, servato ordine judiciario in aliquem animadvertit, atque in eiusdem correctione nimium excedit, a justitiae, et aequitatis semita deflectens, juxta late deducta per Fagnanum in it. cap. Irrefragabili, n. 6. et seq. de off. Ordin., in cap. Ad nostram de appellat. per tot., haec tamen limitatio non afficit synodales constitutiones: hae quippe non se habent per modum peculiaris sententiae contra aliquem latae, cui sit praemittendus ordo judiciarius; sed sunt leges universim editae ad cleri populique mores corrigendos, et reformandos, quas appellationem in suspensivo prorsus excludere scite considerat Pignatellus consult. 72. tom. I."

[65] Cit. u op. 21.

Kanonisti, koji uče, da prizivu pripada obustavna moć, kada biskup Tridentinske propise sudbeno provodi, upiru se na često već spominjana rješenja rimskih zborova, u kojima je suglasno i odlučno prizivu zanijekan suspenzivni učinak, ako je biskup sudbeno postupao.[66] Rado priznajemo, da prizivu ne pripada obustavna moć, ako je biskup u stvarima vizitacije i korekcije sudbeno postupao. To bo je najočitije u spomenutim rješenjima sadržano. Nu ne valja smetnuti s uma, da upitna rješenja ne govore općenito o provedbi Tridentinskih propisa, već samo o postupku u stvarima vizitacije i korekcije. Tridentin pako izdao je mnoge propise, koji nisu u izravnoj i nužnoj svezi sa vizitacijom i korekcijom. Znatan dio tih propisa odnosi se na stvari i mjere, koje su u prvom redu upravne i izvansudbene, n. pr. postavljanje zamjenika ili koadjutora župniku (konst. „Ad milit." §§ 9. 11. 12); osnivanje, dijeljenje, spajanje i prenašanje župa (konst. „Ad milit." § 11. 13. 16.); raspis natječaja za župnički ispit, ocjena ispitatelja, izbor župnika i podjeljivanje župa (konst. „Ad milit." § 17.); ustanovljivanje roka, u kojemu ima redovnički poglavar kazniti krivca i o kazni biskupa obavijestiti (konst. „Ad milit." § 24.) i t. d.

U pogledu svih tih stvari, čija je upravna (izvansudbena) narav izvan svake sumnje, mislim, da prizivu pripada obustavna moć, ako je biskup sudbeno postupao. Razlogom su nam ponajprije spomenuta rješenja rimskih zborova, koja u slučaju sudbenog postupka dopuštaju obustavni priziv. Istina je doduše, kako već naglasismo, da upitna rješenja izrično govore samo o stvarima vizitacije i korekcije, ali se ne možemo oteti utisku, da se u njima odrazuje opće načelo, koje na konkretni slučaj vizitacije i korekcije uporavljuju. Daljni nam je razlog, što po ustanovama kanonskog prava prizivu općenito pripada obustavna moć u sudbenom postupku. Od tog pravila valja dopustiti iznimku samo iz dostatnih razloga. Takovih pako ne ima u pogledu stvari, o kojima ovdje raspravljamo. Te su stvari po svojoj prirodi izvansudbene, pak je posve prirodno, da se u njima i izvansudbeno postupa. Što je Tridentin, odnosno konst. „Ad militantis" odredila, da u njima priziv ne ima obustavne moći, valja shvatiti za priziv primjeren samim tim stvarima, t. j. za priziv izvansudbeni. Postupa li biskup u njima sudbeno, ima sebi i svom postupku — jednako kao i u stva-

[66] Citirana u op. 21.

rima vizitacije i korekcije — pripisati, što će se proti njegovim odlukama (sudbenima) moći prizvati „cum effectu suspensivo".

Tridentin je takodjer propise izdao o nekim stvarima, koje nisu po svojoj naravi izvansudbene (upravne), te se je o postupku u njima tako izrazio, da ne može biti dvojbe, da u njima valja sudbeno postupati. I glede tih stvari odredio je, da prizivu ne pripada obustavna moć. Navodimo takove predmete.

U cap. 14. Sess. XXV. de ref.[67] govori Tridentin o priležništvu nadarbenika, koji ne imaju kuratne nadarbine, te ustanovljuje, da ih biskup ima opomenuti, neka se takovog odnošaja kane. Ne bude li opomena koristila, gube ipso facto trećinu svojih prihoda, koju će biskup crkvi ili inoj pobožnoj svrsi privesti. Ako nakon toga budu drugi put opomenuti, pak ustraju u zlu, gube sve prihode svoje nadarbine, koje će biskup opet crkvi ili inoj pobožnoj svrsi privesti, a ujedno ih ima suspendirati od službe i nadarbine na vrijeme, što ga uputnim smatra. Nastave li i poslije suspenzije svoj nedozvoljeni odnošaj, valja da ih biskup liši nadarbine i uz to nesposobnima proglasi za svaku crkvenu čast, službu i nadarbinu. Priziv ne priječi i ne obustavlja uporabu svih spomenutih mjera i kazna.

[67] „... Quod si a superioribus moniti, ab iis (t. j. concubinis) se non abstinuerint; tertia parte fructuum, obventionum ac proventuum beneficiorum suorum quorumcumque, et pensionum ipso facto sint privati, quae fabricae ecclesiae aut alteri pio loco arbitrio episcopi applicetur. Sin vero in delicto eodem, cum eadem, vel alia femina perseverantes, secundae monitioni non paruerint; non tantum fructus omnes, ac proventus suorum beneficiorum, et pensiones eo ipso amittant, qui praedictis locis applicentur, sed etiam a beneficiorum ipsorum administratione, quoad Ordinarius, etiam uti Sedis Apostolicae delegatus, arbitrabitur, suspendantur: et si ita suspensi, nihilominus eas non expellant, aut cum iis etiam versentur; tunc beneficiis, portionibus, ac officiis, et pensionibus quibuscumque ecclesiasticis perpetuo priventur, atque inhabiles, ac indigni quibuscumque honoribus, dignitatibus, beneficiis ac officiis in posterum reddantur; donec post manifestam vitae emendationem ab eorum superioribus cum iis ex causa visum fuerint dispensandum. Sed si postquam eas semel dimiserint, intermissum consortium repetere, aut alias huiusmodi scandalosas mulieres sibi adjungere ausi fuerint; praeter praedictas poenas, excommunicationis gladio plectantur. Nec quaevis appellatio, aut exemptio praedictam executionem impediat, aut suspendat; supradictorumque omnium cognitio non ad archidiaconos, nec decanos, aut alios inferiores, sed ad episcopos ipsos pertineat, qui sine strepitu, et figura judicii, et sola facti veritate inspecta, procedere possint. Clerici vero, beneficia ecclesiastica, aut pensiones non habentes, juxta delicti, et contumaciae perseverantiam, et qualitatem, ab ipso episcopo carceris poena, suspensione ab Ordine, ac inhabilitate ad beneficia obtinenda, aliisve modis, juxta sacros canones puniantur".

Isti slučaj navodi konst. „Ad militantis" u § 25. i to kako se po sebi razumije u istom smislu i značenju kao i Tridentin, što je u ostalom očito iz upute na Tridentin: „juxta praescriptum S. Concilii Tridentini Sess. XXV. de reform. cap. 14.".

Gubitak svih dohodaka, suspenzija na dugo vrijeme, a pogotovo gubitak nadarbine i nesposobnost za svaku crkvenu čast, službu i nadarbinu, očito su kazne, koje nadilaze granice popravka vladanja (correctio morum). Radi se dakle o redovitim, velikim, pače vrlo teškim kaznama, koje su u porabi pri sudskom postupku, dosljedno i postupak, o kojem je ovdje govora, može biti samo sudbeni postupak. Sve te mjere i kazne ima biskup prema izričitoj ustanovi Tridentina i suglasnoj konst. „Ad militantis" uporaviti, provesti i ovršiti usprkos priziva; drugima riječima: prizivu ne pripada obustavna moć.

Tu je dakle po srijedi jasan i očit slučaj, gdje prizivu proti provedbi Tridentinskog propisa ne pripada obustavna moć, ma da je biskup provodeći odnosni propis sudbeno postupao. Ne hasni izgovor, da se tu radi o notornom slučaju, u kojemu radi notornosti ne ima mjesta ni sudbenom postupku ni prizivu[68] Tridentin bo govori općenito o priležništvu upitnih osoba, daklem ne samo o notornim slučajevima njihova priležništva. Tome pridolazi, što Tridentin ovdje nedvojbeno nešto posebna proti priležništvu ustanovljuje, koje toli odurava i najoštrijim mjerama nastoji iskorijeniti, dok načelo, da notornost ne traži sudbeni postupak i isključuje priziv, vrijedi podjednako za sve delikte. Najvažnije je pako i najodlučnije, što Tridentin sam na upitnom mjestu „conceptis verbis" izriče, da je odnosni postupak sudben. Biskupi imadu, veli Tridentin: „sine strepitu et figura judicii, et sola facti veritate inspecta procedere". Izrazi „sine strepitu et figura judicii" tehnički su izraz, kojima se u kanonskom pravu sudbeni skraćeni postupak označuje (processus judicialis summarius)[69]

U istom poglavlju govori Tridentin o priležništvu duhovnika, koji ne imaju nikakove crkvene nadarbine. Njih imadu

[68] Tako n. pr. Reiffenstuel, l. c. l. III. tit. 2. n. 27; Bouuaert. l. c. pag. 141. nota 2. Izmedju izvansudbenog postupka (processus extrajudicialis) i sudbenog postupka „in casu notorii" koleba Hergenröther — Hollweck, l. c. S. 588.

[69] Cap. 2. Clem. II. 1; cap. 2. Clem. V, 11. Isp. Lega, l. c. l. II. vol. IV. n. 81; Wernz, l. c. II. 2. n. 209.

biskupi, već prema veličini krivnje i tvrdokornosti u zlu, kazniti zatvorom, suspenzijom od redova, nesposobnošću za crkvene nadarbine i drugima kaznama prema ustanovama kanonskima. Ne ima dvojbe, da i u ovom slučaju predvidja Tridentin i konst. „Ad militantis" sudbeni postupak, pak da i za nj isto vrijedi, što je čas prije rečeno za slučaj priležničtva nadarbenika, koji ne imaju župničke nadarbine, t. j. da priziv proti osudi (sententia judicialis) ne ima obustavne moći.

U cap. 6. Sess. XXI. de ref.[70] govori Tridentin o župnicima, koji nećudoredan i sablažnjiv život provode, te odredjuje, da ih biskup ima najprije opomenuti, a iza opomene po svojoj uvidjavnosti kazniti. Ukažu li se nepopravljivi, imadu ih lišiti nadarbine. Eventualnom prizivu proti biskupovom postupku i u njem uporavljenim kaznama ne pripada obustavna moć.

Isti slučaj navodi konst. „Ad militantis" u § 12. s pozivom na odnosnu Tridentinsku ustanovu („juxta praescriptum eiusdem Concilii dicta Sess. XXI. de reform. cap. 6.").

Gubitak župničke nadarbine (privatio beneficii parochialis) je kazna, koja se po kanonima izreći može samo radi stanovitih sudbeno dokazanih delikata. Tu kaznu izriče i ovršuje biskup prema izričitoj ustanovi Tridentina i konst. „Ad militantis" usprkos priziva.

Imademo dakle i ovdje slučaj, gdje prizivu ne pripada obustavna moć, ma da je biskup provodeći odnosni Tridentinski propis sudbeno postupao.[71]

U cap. 6. Sess. XIV. de ref.[72] govori Tridentin o duhovnicima, koji ne rabe propisane nošnje, te odredjuje, da ih biskup

[70] „Eos vero (t. j. parochos), qui turpiter, et scandalose vivunt, postquam praemoniti fuerint, coerceant, ac castigent; et, si adhuc incorrigibiles in sua nequitia perseverent, eos beneficiis juxta sacrorum canonum constitutiones, exemptione, et appellatione quacumque remota, privandi facultatem habeant".

[71] Glede priležničtva duhovnika slijedio je Tridentin dekretalno pravo, koje je odredjivalo, da se postupa „appellatione postposita". Tako cap. 6. X. III. 2: „Si autem clerici tuae jurisdictionis, sive in sacris ordinibus, sive in inferioribus constituti, fornicarias detinent, nisi eas ad secundam vel tertiam commonitionem a se dimiserint, easdem de caetero contempturi, liceat tibi ecclesiis, vel earum portionibus, appellatione postposita spoliare, officio ipsis nihilominus interdicto".

[72] „... Quia vero ... propterea omnes ecclesiasticae personae, quantumcunque exemptae, quae aut in sacris fuerint, aut dignitates, personatus, officia, aut beneficia qualiacunque ecclesiastica obtinuerint, si postea quam

ima ponajprije opomenuti, pak ako ne bude opomena hasnila, kazniti suspenzijom od redova, službe i dohodaka. Budu li i nakon toga opet pogriješili, ima ih kazniti gubitkom službe i nadarbine.

O istom predmetu govori konst. „Ad militantis" u § 26. upućujući na odnosni Tridentinski propis („et in aliis casibus a S. Concilio praescriptis Sess. XIV. de reform. cap. 6. et Sess. XXIII. similiter cap. 6.").

Suspenzija od redova, službe i dohodaka u savezu sa gubitkom nadarbine pretpostavlja sudbeni postupak. U cap. 6. Sess. XIV. nije doduše rečeno, da biskup te kazne ima provesti „appellatione remota", t. j. usprkos priziva, ali se o tom ne može dvojiti. Ustanove bo konst. „Benedictus Deus" § 3., koja odredjuje, da biskup imade sve Tridentinske propise provesti „appellatione postposita," proteže se naravno i na nazočni slučaj, a konst. „Ad militantis" u § 26. u savezu sa §§ 5. i 38. izriče, da biskup imade sve mjere, koje Tridentin nabraja u cap. 6. Sess. XIV. provesti „appellatione potposita" tako, da eventualni priziv imade samo devolutivnu moć („appellatio in solo devolutivo").

Imamo dakle novi slučaj, gdje prizivu ne pripada obustavna moć, ma da je biskup odnosni Tridentinski propis proveo postupajući sudbeno.

U cap. 1. Sess. XXIII. de ref.[73] govori Tridentin o rezidenciji župnika, te odredjuje, da gube ipso facto i prije svake dekla-

---

ab episcopo suo, etiam per edictum publicum, moniti fuerint, honestum habitum clericalem, illorum Ordini, ac dignitati congruentem, et juxta ipsius episcopi ordinationem, et mandatum non detulerint, per suspensionem ab Ordinibus, ac officio, et beneficio, ac fructibus, reditibus et proventibus ipsorum beneficiorum: nec non si semel correpti, denuo in hoc deliquerint, etiam per privationem officiorum, et beneficiorum huiusmodi possint et debeant, constitutionem Clementis V., in Concilio Viennensi editam, quae incipit „Quoniam", innovando et ampliando".

[73] „Eadem omnino (t. j. gubitak dohodaka pro rata absentiae), etiam quoad culpam, amissionem fructuum, et poenas de curatis inferioribus, et aliis quibuscumque, qui beneficium eeclesiasticum, curam animarum habens, obtinent, sacrosancta Synodus declarat et decernit. Quod si, per edictum citati, etiam non personaliter, contumaces fuerint: liberum esse vult Ordinariis, per censuras ecclesiasticas, et sequestrationem, et subtractionem fructuum, aliaque juris remedia, etiam usque ad privationem compellere; nec executionem hanc quolibet privilegio . . . . sive appellatione aut inhibitione etiam in Romana curia, vel vigore Eugenianae constitutionis suspendi posse."

ratorne sentencije prihode svoje nadarbine pro rata nezakonite odsutnosti. Nezakonito odsutne mora biskup pozvati, da se vrate. Ne odazovu li se pozivu, ima ih kazniti cenzurama, oduzimanjem dohodaka i drugim kaznama, medju koje spada i gubitak župne nadarbine. Eventualni priziv ne obustavlja moć tih kazna.

O istom predmetu govori konst. „Ad militantis" u § 14. upućujući izrično na odnosnu ustanovu Tridentina („juxta decretum ejusdem Sacri Concilii Sess. XXIII. de reform. cap. I. ").

Uporaba kazna, kakove su gubitak dohodaka kroz vrlo dugo vrijeme, a napose gubitak župničke nadarbine, pokazuje, da se radi o sudbenom postupku. Priziv ne ima ni ovdje prema izričnoj ustanovi Tridentina i konst. „Ad militantis" obustavne moći.

U cap. 12. Sess. XXIV. de ref.[74] govori Tridentin o rezidenciji kanonika, te odredjuje, da kanonici ne smiju preko tri mjeseca na godinu odsutni biti. Prekrše li taj propis, ima im se oduzeti polovica godišnjeg prihoda. Budu li i nakon toga opet protupropisno odsutni, ima im se oduzeti prihod cijele godine. Za slučaj dalnjeg nemara, ima se proti njima postupati prema kanonskim ustanovama, t. j. lišiti ih nadarbine.

Koliko gubitci dohodaka, a napose gubitak nadarbine, pokazuje, da se radi o sudbenom postupku. Istina je, da ni Tridentina ni konst. „Ad militantis" ne sadrže izrično ustanovu, da se kazne proti kanonicima, napose gubitak nadarbine, uporaviti imadu tako, da eventualni priziv ne obustavlja ovrhe, ali o tom ne može biti dvojbe već radi § 3. konst. „Benedictus Deus" Pija IV., koja odredjuje, da se svi Tridentinski propisi, dakle i propis cap. 12. Sess. XXIV. de ref. o kanonicima, provesti imade appellatione postposita. Osim toga izjavila je Congr. Concilii in Cathac. ad dub. V., da se proti gubitku kanonikata izrečenom radi povrede dužnosti rezidencije prizvati ne može

[74] „Praeterea obtinentibus in eisdem cathedralibus, aut collegiatis dignitates, canonicatus, praebendas, aut portiones, non liceat vigore cuiuslibet statuti aut consuetudinis, ultra tres menses, ab eisdem ecclesiis quolibet anno abesse; salvis nihilominus earum ecclesiarum constitutionibus, quae longius servitii tempus requirunt: alioquin primo anno privetur unusquisque dimidia parte fructuum, quos ratione etiam praebendae, ac residentiae fecit suos. Quod si iterum eadem fuerit usus negligentia, privetur omnibus fructibus, quos eodem anno lucratus fuerit: crescente vero contumacia, contra eos, juxta sacrorum canonum constitutiones procedatur."

*

„cum effectu suspensivo.[75] Pri tom je Congr. Concilii sigurno pred očima imala spomenutu ustanovu § 3. konst. „Benedictus Deus“ i ustanove starijeg (dekretalnog) prava.[76]

Prema tomu ne može se ni u ovom slučaju prizvati „cum effectu suspensivo“, ma da je biskup provodeći odnosni Tridentinski propis sudbeno postupao.

Našli smo dakle više slučajeva, gdje prizivu prema ustanovama Tridentina i konst. „Ad militantis“ ne pripada obustavna moć, ma da je biskup odnosne Tridentinske propise sudbeno postupajući provodio. Uvažimo li s jedne strane rješenja rimskih zborova, koja uporno naglašuju načelo, da u sudbenom postupku prizivu pripada obustavna moć, a s druge strane netom razložene slučajeve, glede kojih je očevidno, da isključuju suspenzivni priziv i u slučaju sudbenog postupka, moramo doći do zaključka, da spomenuta rješenja rimskih zborova sadrže pravilo, a netom razloženi slučajevi iznimku od toga pravila. Gdje naime tekst Tridentina, kojim je propisan postupak u stanovitom predmetu, dopušta da ga se shvati u smislu izvansudbenog postupka, tamo pripada prizivu obustavna moć, ako je biskup sudbeno postupao; naprotiv, gdje se tekst Tridentina, kojim je uredjen postupak u stanovitom predmetu, ne može bez nasilja shvatiti i tumačiti, nego li u smislu sudbenog postupka, tamo ne pripada prizivu obustavna moć, ma da je biskup provodeći odnosni Tridentinski propis postupao sudbeno.

[75] Cit. u op. 31.

[76] Već je dekretalno pravo odredilo, da prizivu ne pripada obustavna moć proti kaznama izrečenima u slučaju povrede dužnosti rezidencije. Vd. cap. 4. 6. X. III. 4. — U praksi biskupi često kaznu gubitka nadarbine ovršuju i provode tek nakon potvrde osude po višoj molbi. Ipak je do njihove volje, da li će dotle s ovrhom pričekati. Isp Lega, l. c. l. II. vol. IV. n. 81.





O slobodnoj volji.

(Svršetak.)

Dr. Stjepan Zimmermann.

III. Relativni indeterminizam.

1. Dojakošnjim izlaganjem već je dokazan relativni indeterminizam; jer ako je apsolutni indeterminizam i determinizam neispravan, ostaje samo još treći disjunktivni član, a to je relativni indeterminizam. Redovno se u literaturi opaža, kako deterministi zamjenjuju apsolutni i relativni indeterminizam, te kažu, da slobodna volja ne može drugo značiti, već posve samovoljno i posve slučajno zbivanje. Relativni indeterminizam isključuje nužnost htijenja, a deterministima je pojam nužnosti recipročan s pojmom dostatnog razloga, pa za to je po njihovom nazoru slobodno htijenje istovetno sa zbivanjem bez dostatnog razloga, t. j. s apsolutno slučajnim zbivanjem. Ali već smo dokazali, da u pojmu dostatnog razloga nije uključena nužnost zbivanja i prema tome je kriva deterministička pretpostavka, na temelju koje zamjenjuju relativni s apsolutnim indeterminizmom. Premda bi liberum arbitrium indifferentiae sâm za sebe mogao biti dostatan razlog djelovanja, ako uzmemo načelo dostatnog razloga u formalnom smislu, ipak nema sumnje, da se liberum arbitrium indifferentiae kosi s načelom materijalno dostatnog razloga, ali ne za to, jer isključuje nužnost htijenja, već za to, jer isključuje svaku ovisnost volje o motivima. Po načelu uzročnosti, kaošto smo vidjeli, ova uzročna ovisnost volje o motivima nipošto ne mora značiti nužnost u htijenju, pa za to je logički moguće i takovo stanovište, koje se protivi determinizmu, a ipak nije istovetno s apsolutnim indeterminizmom.

E. v. Hartmann kaže,[1] da se razlika izmedju determinizma i indeterminizma osniva na pitanju: da li je sveukupno naše

[1] Das sittliche Bewusstsein (W. W. 2. A. Lpzg. Haacke) p. 363. 364.

htijenje determinirano ili nije, t. j. da li je nužni učinak motivâ ili nije. „Svaki pokušaj, koji ide za tim, da istinitost determinizma i istinitost indeterminističke slobodne volje zajedno održi, jest protuslovan, pa za to je ovdje nemoguće kakovo rješenje, jer se ovo protuslovlje temelji na kontradiktornoj (a ne kontrarnoj) opreci: indeterminizam naime nema nikojeg pozitivnog sadržaja, on samo negira istinitost determinizma u opsegu volje". Ali predmet ove kontradiktorne opreke nije drugo nego htijenje, u koliko mu pridajemo predikat nužnosti odnosno nenužnosti. Budući pako da nenužnost htijenja može da bude dvojaka, za to treba razliku izmedju determinizma i indeterminizma promatrati s drugog stanovišta, a ne samo sa stanovišta nužnosti ili nenužnosti. Htijenje može biti nenužno na ova da načina: ili volja nema uopće nikoje sveze s motivima (apsolutni indeterminizam) ili je u svezi, ali ne u takovoj, da bi htijenje bilo nužni učinak motivâ. Uzmemo li dakle snošaj izmedju volje i motivâ kao predmet razlike izmedju determinizma i indeterminizma, tada je opreka izmedju oba ova stanovišta očito kontrarna, jer izmedju nužne sveze htijenja s motivima i izmedju nikoje sveze postoji mogućnost nenužne sveze.

Tko dublje zagleda u filozofske probleme, napose tko ih svodi u jedinstvene sveze, opazit će, da se opreka izmedju determinizma i indeterminizma ne osniva toliko na samom pojmu slobode, koliko većma na općem filozofijskom nazoru o ljudskoj duši. Indeterminističko stanovište može zastupati samo onaj psiholog, koji priznaje, da osim svjesnih tvorina postoji još realni nosilac i uzročnik svih psihičkih promjena. Tko toga ne priznaje, taj dakako ne može smatrati htijenje učinkom duše, već nužnim posljetkom cjelokupnog svjesnog zbivanja i nesvjesnih tendencija u čovjeku. Ako naime motivi nijesu dostatan uzrok pojedinog htijenja, a duša ne postoji, onda se može uzrok htijenju nalaziti samo u pomišljanju, čuvstvovanju, osjetnim težnjama i svim drugim sastavinama svjesnog sadržaja. Svi ovi uzročni činbenici determiniraju pojedino htijenje, tako da ono ne može izostati niti se promijeniti. Duša bi jedina mogla uplivati na ostale kauzalne momente i sama odredjivati htijenje, ali deterministi poriču opstanak duše, pa za to ona i ne može odlučivati o tome, da li će nastati koje htijenje ili ne. Za psihologa, koji znade, da postoji realna duša, koja uzročno utječe na svjesni sadržaj, nema načelne poteškoće, da usvoji indeter-

minističko stanovište. Budući pako da nam ovdje nije zadaća iscrpivo raspraviti sva pitanja o duši, zato ćemo se ograničiti samo na neposredne psihološke pretpostavke indeterminizma.

Usebnim iskustvom opažamo i upoznajemo sve one predmete, stanja i čine, koji su u svijesti našoj sadržani. Sama duša dakako nije predmet neposrednog opažanja, pa za to ju možemo upoznati samo u njenoj svezi s cjelokupnim svjesnim sadržajem. Promatrajući dakle čitavi tijek svjesnih sadržaja u cjelini, ne upuštajući se u analizu pojedinih sadržaja, opažamo u sveukupnoj svijesti našoj neko jedinstvo. Pitamo li za izvor ovog jedinstva, nema sumnje, da ćemo za jedinstveni snošaj mnogih svjesnih sadržaja naći dostatan razlog u pojedinim činidbama n. pr. misaonog isporedjivanja, zaključivanja i t. d. Ali ovi čini ne mogu samostalno, sami o sebi postojati, pa zato moramo izvor jedinstva potražiti dalje. I ovi čini, kojima ujedinjujemo neke svjesne sadržaje, takodjer su predmet usebnog opažanja kaošto i svi drugi svjesni sadržaji, koje proživljujemo. Sve dakle, štogod se u svijesti našoj nalazi, jest predmet jednog opažanja ili jednog unutrašnjeg iskustva, to će reći: svi svjesni sadržaji stoje u snošaju s jednim subjektom, koji ih opaža. Činjenica svjesnog stanja (Bewusstheit), u kojem opažamo tijek, unutrašnjih doživljaja, otvara nam uvid u snošaj ovih svjesnih doživljaja s onim subjektom, koji ih opaža. Da je ovaj subjekat jednovit, t. j. da nije višestruko sastavljen, dokazuje upravo ta činjenica, što mi ne opažamo tek pojedinačne svjesne sadržaje, tako da bismo ih napose i sasvim odijeljeno upoznavali, već ih promatramo redovno u mnoštvu. Kadgod isporedjujemo neke elemente, onda smo si svjesni ne samo onog čina, kojim isporedjujemo, već i svih onih sadržaja, koje isporedjujemo. Svi dakle sadržaji, kojigod su u svijesti nazočni i koje stavljamo u medjusobne snošaje, jesu predmet jednog znanja i prema tome jednog te istog subjekta. Ali ovaj subjekat ne samo da je jedan a ne višestruk u promatranju ili opažanju onih sadržaja, koji su u svijesti upravo nazočni, taj subjekat ostaje i trajno sâm sa sobom istovetan. Premda se naime svjesno stanje u vremenskim odsjecima izmjenjuje i prekida, ipak sâm subjekat svjesnog stanja ostaje uvijek isti. Jer kad ne bi ostao isti, ne znamo, kako bi sadašnjim svjesnim opažanjem mogao zahvatiti u prošlost, pa nekadašnje svjesne sadržaje opet dozivati u svijest. Kod svakog vraćanja svjesnih sadržaja dobro znademo, da smo

takve svjesne sadržaje već jednom opazili odnosno doživili, i to u ovom istom subjektu, kojim ih sada opažamo. Kad bi se subjekat naših svjesnih stanja izmjenjivao, tada ne bi mogao sâm sebi pripisivati pripadnost minulih doživljaja, već bi si morao biti svjestan, da je znanje o tim doživljajima primio od prethodnog subjekta. Jedinstvo dakle svijesti naše osniva se na trajnoj istoti jednog subjekta, koji sve opaža, štogod je u svijesti sadržano.

Mi znamo iz neposrednog iskustva i to, da u svijesti našoj nastaju pojedini sadržaji ovisno o nekim činima (n. pr. isporedjivanja, promišljavanja), tako da bez ovih čina ne bi bilo ni onih svjesnih sadržaja. Drugim riječima: svjesni sadržaji su učinak, koji iziskuje svoj uzrok, pa se pita: nije li moguće uzrok svjesnih sadržaja istovetan s onim subjektom, koji te sadržaje opaža? Nadalje, iskustvo nam opet kaže, da je učinak tvornog uzroka vazda neka promjena, t. j. prijelaz iz jednog stanja u drugo, a nije stvaranje (iz ništa). Prema tome iziskuje svaki učinak i svoj supstrat, koji se mijenja. Dakako da ovaj supstrat stoji u unutrašnjoj svezi s promjenom, jer promjena odijeljena od svog supstrata ne bi više bila prijelaz iz jednog stanja u drugo. Supstrat prima u sebe onu promjenu, koju u njemu proizvodi tvorni uzrok. Ali takav supstrat može i sâm u sebi kao tvorni uzrok proizvesti promjenu, tako n. pr. svjesni sadržaj, kojim upoznajemo različnost dvaju predmeta, nastao je i nalazi se u istom psihičkom nosiocu, koji je činidbom isporedjivanja proizveo svjesni sadržaj. Uzrok, koji svojim djelovanjem samog sebe mijenja, zove se imanentni uzrok. Njegova tvorna snaga ne prelazi na drugi koji supstrat, već ostaje sama u sebi. Svjesni dakle sadržaji, koji ne nastaju iz ništa, moraju imati ne samo svoj tvorni uzrok, već i svoj supstrat. Je li ovaj supstrat različan od tvornog uzroka ili nije? Drugim riječima pita se: je li tvorni uzrok svjesnih sadržaja imanentan? Da je supstrat svjesnih sadržaja istovetan s onim subjektom, koji opaža svjesne sadržaje, nema nikoje sumnje, jer subjekat neposredno opaža same svjesne doživljaje. Kad svjesni sadržaji ne bi inherirali subjektu, koji ih opaža, ne bi ih mogao opažati neposredno u sebi, već u nekom drugom supstratu. Ako je izvjesno, kaošto i jest, da je supstrat sveukupnog svjesnog sadržaja istovetan sa subjektom usebnog opažanja, tada treba samo dokazati, da se u predmetu usebnog opažanja, t. j. da se

u svjesnom sadržaju zbivaju promjene, pa je time dokazano, da je supstrat svjesnih doživljaja ujedno i njihov imanentni uzrok. Subjekat, koji si je svjestan, koji znade, da u njemu postoje neki sadržaji, može te sadržaje (n. pr. dvije boje) stavljati u snošaj, odnosno isporedjivati i tako doći do novog svjesnog sadržaja (različnost). Ovaj novi sadržaj inherira subjektu usebnog opažanja upravo tako kao i oni sadržaji (boje), od kojih je nastao. Budući pako da je ovaj supstrat svojim djelovanjem (isporedjivanjem) proizveo novi svjesni sadržaj, za to je isti ovaj supstrat zajedno i imanentni uzrok svjesnih tvorina. Svekoliko dakle svjesno zbivanje stoji u svezi s jednim te istim subjektom usebnog opažanja, tako da je ovaj subjekat ujedno imanentni uzrok svjesnog zbivanja. Ovaj se realni uzrok zove duša.

Nauka o svezi izmedju svjesnog sadržaja i duše, kako smo ju ovdje ukratko izložili, u opreci je s Wundtovom teorijom o duši.[2] Čitava se psihologija po Wundtovom shvatanju imade zadržati u granicama neposrednog iskustva. Štogod bismo htjeli na osnovu svjesnog sadržaja logičkim zaključivanjem izvoditi, sve je to neznanstveno, pa za to i ne spada u psihologiju. Prema tome je i pojam supstancijalne duše ishitren, jer osim svjesnog zbivanja ništa zbiljsko ne postoji. Kad bi osim svjesnih sadržaja opstojao još neki supstancijalni supstrat, onda ne bismo mogli imati nikakvog znanja o samima sebi, već jedino o psihičkim pojavama. U tom bi naime slučaju svi svjesni sadržaji bile puke pojave nepoznatog nam supstancijonalnog bića, a ovim psihološkim razlikovanjem fenomenalnog i noumenalnog bitka zapali bismo u isti onaj skepticizam, koji uči, da o izvanjskim predmetima spoznajemo samo pojave. Ovaj razlog, koji je Wundta u prvom redu ponukao, da zabaci supstancijalnu dušu, jest sasvim neosnovan. Ako mi osim svjesnih sadržaja i priznamo zasebni jedan psihički supstrat, time još nijesu svjesni sadržaji postali puke pojave u onom smislu, kako nam se izvanjski svijet pojavljuje. S fenomenalističkog stanovišta nijesu naše pomisli o izvanjskoj zbilji ništa drugo nego subjektivne tvorine, koje po svojem sadržaju nijesu adekvatne

[2] Isp. Klimke, Der Mensch (Graz 1908.) p. 30 sq.; Der Monismus (Freib. 1911) p. 296. sq.; E. König, W. Wundt (3. A.). p. 103 sq.; Th. Skribanowitz, Wilhelm Wundts Voluntarismus; G. Heinzelmann, Der Begriff der Seele u. die Idee d. Unsterblichkeit bei W. Wundt.

izvanjskim predmetima. Mi upoznajemo izvanjske predmete tek posredno, pomoću svjesnih sadržaja, koji su doduše u svezi s izvanjskim svijetom, ali mi ne znamo, u koliko svjesni sadržaji odgovaraju izvanjskim objektima. Ako bismo dakle i pretpostavili ovaj fenomenalistički nazor o vrijednosti izvanjskog iskustva, zar otuda jednako slijedi, da iz svjesnih sadržaja ne možemo upoznati psihički supstrat? Napomenuli smo već, da subjekat, koji si je svjestan, koji opaža usebne sadržaje, koji pozna čitavi tijek svjesnih doživljaja, da taj subjekat nije tek u posrednoj svezi s opažajnim svojim objektom. Izvanjskim opažanjem upoznajemo izvanjske predmete, t. j. pomoću onih svjesnih sadržaja, koji su u svezi s izvanjskim predmetima, dočim predmet usebnog (neposrednog) opažanja nije nešto, što bi se nalazilo izvan samog subjekta, koji opaža. Svjesni sadržaji, koji su predmet neposrednog znanja našeg, inheriraju u samom subjektu, koji si je upravo svjestan, t. j. koji znade za te sadržaje. Prema tome nije supstrat svjesnog sadržaja realno različan o subjektu usebnog opažanja, pa za to možemo iz opažanja svjesnih sadržaja ujedno upoznati i sâm njihov supstrat. Svjesni sadržaji nijesu dakle pojave psihičkog supstrata u tom smislu, da bi značili subjektivnu tvorinu bez realne vrijednosti; naprotiv, svjesni su sadržaji realno zbivanje, kojim se očituje njihov supstrat, i koje upoznajemo neposredno, pa za to upravo onako, kako se zbiljski u nama nalazi. Dakako da sam supstrat, koji svjesne sadržaje proizvodi, ne možemo neposrednim opažanjem upoznati, već samo logičkim zaključivanjem. Ali ovo zaključivanje imade stvarni svoj temelj upravo u toj činjenici, što je supstrat svjesnog sadržaja istovetan sa subjektom opažanja.

Iz rečenog slijedi, da duša (jastvo) nije isto što i svjesni sadržaj, koji neposredno opažamo. Wundt poriče doduše samu mogućnost supstancijalne duše, ali u ovom poricanju polazi s takove pretpostavke, koja u svezi s poricanjem sadržaje circulus vitiosus. U empiričkoj psihologiji, veli W., ne nalazimo nikojih razloga za prihvat supstancijalne duše, pa za to i ne možemo ustvrditi zbiljski njezin bitak. Ali predmet empiričke psihologije jedino su svjesni sadržaji, jer se empirička psihologija ograničuje samo na one predmete, koje neposrednim opažanjem upoznajemo. Empirička psihologija ne može imati zadaću, da ispituje sveze izmedju svjesnog sadržaja i nekog

bića, koje se nalazi izvan opsega ili granice svjesnih sadržaja. Ako se dakle tvrdi, da na osnovu empiričke psihologije ne upoznajemo supstancijalnu dušu, onda se već pretpostavlja, da postoji samo onaj predmet, kojim se empirička psihologija bavi; drugim riječima: pretpostavlja se, da postoji samo svjesni sadržaj bez supstancijalne duše — što bi upravo trebalo dokazati. Medjutim i sama pretpostavka, da nas neposredno opažanje ne vodi do pojma supstancijalne duše, nije dokazana. Jer subjekat, koji opaža usebne sadržaje, ne samo da znade za opstanak tih sadržaja, već ujedno znade i za pripadnost svjesnih sadržaja jastvu, t. j. samom subjektu, koji opaža. U ovoj pripadnosti svjesnih sadržaja supstratu, koji je istovetan sa subjektom opažanja, nalazi se neposredno dostatni razlog, da u svezi sa svjesnim sadržajem istražimo i odredimo vlastitosti ovog supstrata (duše). Empirička psihologija može dakako sasvim apstrahirati od supstancijalnog jastva i promatrati samo svjesne tvorbe, ali ne smije poricati mogućnost i takovih realnih snošaja, koji su pristupni samo logičkom doumljivanju. Po teoriji aktualnosti moralo bi jastvo da bude produkat psihičkih funkcija, t. j. pojava, koja se osniva na sastavbi svjesnih sadržaja. Ali sveukupne psihičke funkcije očito su učinak, koji iziskuje i pretpostavlja svoj uzrok. Neposrednim opažanjem i umovanjem dolazimo do zaključka, da se ovaj uzrok nalazi u samom supstratu psihičkih sadržaja, a taj supstrat da je trajno sam sobom istovetan. Otuda slijedi, da jastvo stvara psihičke funkcije, a ne obratno.

Wundt nastoji oboriti i onu pretpostavku, na kojoj se izravno osniva nauk o neempiričkom jastvu, a ta je pretpostavka pojam supstancije. Budući da je supstancija hipotetičan pojam, za to ne može imati objektivno realnu vrijednost. Ali ispravni pojam supstancije nije hipotetičan, jer ne označuje ništa drugo nego samostalni bitak, koji ne pripada drugom kojem nosiocu. Sam pojam supstancije ne odredjuje ništa o naravi supstancijalnog bića (da li je duhovno ili tvarno), već ga samo stavlja u opreku s pripadnim bićem. Prema tome imade pojam supstancije pozitivni sadržaj, a nije tek puko domišljanje nečesa, čemu nikako ne bismo znali definicije. Kad za dušu tvrdimo supstancijalnost, onda se razlog ove tvrdnje nalazi u neposrednom opažanju, koje nam kaže, da svjesni sadržaji ne postoje sami o sebi, upravo za to, jer se izmjenjuju.

Postanak pojma o supstanciji ne osniva se dakle jedino na opažanju izvanjskog svijeta, već prije svega na usebnom opažanju. Isto tako ne označuje duhovna supstancija takovo biće, koje ne bi moglo primati u sebe nikakovih promjena, već bi moralo ostati uvijek samo za sebe sasvim jednako, bez ikojeg promjenljivog stanja. Nasuprot kauzalnost duše očito dokazuje, da je ona princip sve psihičke djelatnosti.

Već smo kod Kanta opazili, kako u praktičnom pogledu smatra stvar o sebi kao volju. Ona je kauzalno počelo svih moralnih čina, koji sačinjavaju empirički karakter. Na ovaj princip Kantove etike nadovezuje se Schopenhauerov metafizički voluntarizam. Izvanjski svijet nije drugo nego pojava, kojoj ne možemo izravno upoznati samu njezinu bitnost. Mi upoznajemo izvanjski svijet prema našoj samosvijesti, a ta nam kaže, da bitnost čovjeka sastoji u volji. Prema tome je volja ono supstancijalno biće, koje proizvodi sav pojavni svijet. Volja jest apsolutno biće, koje se realno nalazi u čitavom svijetu, tako da je i razum njezin akcidens. Ovaj Schopenhauerov supstancijalni voluntarizam modificira Wundt u voluntarizam aktualnosti. Volja nije drugo nego sastavba pojedinih čina, koji sačinjavaju voljne jedinice. Uzajmica (Wechselbeziehung) ovih jedinica proizvodi razumno pomišljanje. Apsolutna je volja dakle (po Wundtu) samo idejal ili logički postulat empiričkog zbivanja. Do ovog rezultata dolazi Wundt na temelju teoretskih pretpostavki, koje se donekle oslanjaju uz Schopenhauerovo shvatanje o spoznaji izvanjskog svijeta. Prema Kantovom kriticizmu uči i Schopenhauer, da se sve naše mišljenje osniva na osjetnom predočavanju. Empirička spoznaja nije u izravnoj svezi sa zbiljskim svijetom o sebi, već je ograničena na pojave osjetnog predočavanja. Jer subjektivno pomišljanje ne može nikako biti istovetno s onim stvarima, koje se nalaze izvan misaonog subjekta. Isto tako i Wundt uči, da mi neposredno upoznajemo samo usebne doživljaje, a izvanjski svijet upoznajemo tek pomoću svjesnih sadržaja. Logičkom raščlanbom razlikujemo kod našeg pomišljanja subjektivnu činidbu i predmet, koji je u pomišljanju sadržan. Ovaj pomišljajni predmet dovodimo u svezu s izvanjskim svijetom, pa tako je sva naša spoznaja izvanjskog svijeta tek posredna, t. j. mi ne spoznajemo stvari, kakove su u sebi. Ono, što u svijesti našoj ostane nakon dovršene logičke raščlanbe, jedini je osnov za spoznaju realne

zbilje. Ako apstrahiramo od pomišljajnih sadržaja, ostaju nam još jedino subjektivna stanja. Ova su stanja tvorna ili trpna, ali i trpna stanja znače psihičku funkciju, pa su prema tome tvorna. Sva neposredna zbiljnost nije dakle drugo nego pomišljajna djelatnost (Tätigkeit). Budući pako da i pomisao, u koliko je sadržaj spoznaje, nastaje djelovanjem, za to je zapravo čisto djelovanje, t. j. čisto htijenje, zadnji uvjet za ujedinidbu naših pomisli. Čista je volja jedina zbiljnost, koju našim iskustvom upoznajemo.

Otuda bi slijedilo, da mi naše jastvo neposredno opažamo u svjesnom zbivanju, i ovo jastvo da je istovetno s voljom. Ali kaošto iz neposrednog iskustva ne možemo bez logičkog umovanja upoznati i potpuno odrediti svezu svjesnog zbivanja s nosiocem i uzročnikom toga zbivanja, tako opet iz neposrednog iskustva izvjesno znademo, da volja ne znači drugo nego duševnu sposobnost proizvesti stanovite čine. Za Wundta je duša istovetna s psihičkim tvorinama, pa za to on i uči, da nam je duša neposredno poznata. Ali upravo u ovoj je pretpostavci temeljna Wundtova zabluda, jer sve psihičke tvorine moraju imati jedan te isti uzrok, koji je različan od samih tvorina, i taj je uzrok duša. Očito je, da uzrok psihičkog zbivanja nije predmet neposrednog našeg opažanja, pa za to i ne može jastvo biti istovetno s psihičkim sadržajem. Niti je jastvo istovetno s voljom, jer se nipošto ne može reći, da sve psihičko djelovanje sastoji isključivo u htijenju. Razumno mišljenje nije produkat htijenja, već nasuprot volja nužno pretpostavlja razum. Budući da htijenje znači svjesnu težnju za nekim ciljem, za to moramo spoznati taj cilj, prije nego li ga uzmognemo htjeti. Glavni razlog, radi kojega Wundt istovetuje jastvo s htijenjem, nalazi se u pretpostavci, da samo oni psihički faktori zbiljski postoje, koje neposredno opažamo. Da je ova pretpostavka skroz neispravna, slijedi ne samo otuda, što i sam Wundt priznaje neke psihičke momente, koji nisu pristupni svjesnom opažanju, već napose slijedi njena neispravnost odatle, što svjesni sadržaji ne stoje samo u svezi s neposrednim opažanjem. Ona djelatnost, koja proizvodi i spaja svjesne sadržaje, mora imati svezu s realnim svojim razlogom. Osim toga su psihičke funkcije i medjusobno specifički različne, te iziskuju svoj subjekat i kauzalni princip.

Duša je dakle imanentni uzrok, koji proizvodi voljne čine.

To je osnovna psihološka pretpostavka indeterminizma. Prema tome bi značilo potpunu neupućenost, kad bi tko htio predbaciti indeterminizmu, da ono htijenje, koje nema svog adekvatnog razloga u motivima, uopće nema nikojeg uzroka, pa za to da je nemoguće. Uzrok svakog htijenja, motivima determiniranog, i onoga, koje nije razumnim prosudjivanjem zadosta determinirano, jest upravo duša. Dakako da duša nije mehanički uzrok, pa za to može ona sama od sebe, spontanom djelatnošću, započeti i proizvesti neki čin. Duša može samostalno uplivati i na fizijološko zbivanje, pa je za to ona izvor tvorne sile, a nije tek posredni uzrok, koji bi mogao i morao samo onako djelovati, kako ga drugi koji uzrok odredjuje. Time smo se primakli do samog pojma o slobodnoj volji, pa ga za to treba objasniti i realnu njegovu vrijednost dokazati.

2. Pojam slobodne volje osniva se na svezi naših težnji s razumnim prosudjivanjem. Sv. Toma[8] govori o tome ovako: „Quaedam sunt, quae non agunt ex aliquo arbitrio, sed quasi ab aliis acta et mota: sicut sagitta a sagittante movetur ad finem. Quaedam vero agunt quodam arbitrio, sed non libero, sicut animalia irrationalia; ovis enim fugit lupum ex quodam judicio, quo existimat eum sibi noxium: sed hoc judicium non est sibi liberum, sed a natura inditum. Sed solum id quod habet intellectum, potest agere judicio libero: inquantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest judicare, hoc vel illud esse bonum. Unde, ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium". Za svaku se težnju pretpostavlja neka spoznaja. Osjetnim predočavanjem spoznano dobro jest nužni predmet osjetne težnje, dočim je osjetilno zlo nužni predmet osjetnog zazora. Osim osjetne spoznaje imade čovjek još razumnu moć, pa zato i neosjetnu moć teženja ili volju. Premda volja teži za dobrom, a zazire od zla, ipak ova težnja nije nužno vezana uz osjetne, konkretne predmete, već se može prikloniti sad jednom sad opet drugom kojem dobru. Zašto pojedino osjetno dobro ne upliva nužno na volju? Razlog se nalazi u spoznajnoj moći: razum spoznaje „universalem rationem boni", t. j. razumom svojim upoznajemo sam formalni predmet naših težnja, pa zato možemo o raznim pojedinim predmetima prosudjivati, u koliko su za nas dobri ili poželjni. Prema tome se volja ne mora samo za jedan, već se može i za više predmeta

[8] S. th. I. q. 59. a. 3.

odlučivati, upravo zato, jer čovjek može svojim razumom ove predmete stavljati u medjusobni snošaj i prosudjivati njihovu dobrotu. Glavni uvjet za slobodnu volju nalazi se dakle u razumu: pojedini predmet ne determinira volju samo zato i u onoj mjeri, u kojoj je razum sposoban prosudjivati dobrotu ovog predmeta, odnosno upoznati njegovu vrijednost u svezi s nekim ciljevima. Sve ono, što umnaža razumnu spoznaju, proširuje ujedno i opseg voljne slobode, a ono, što sprečava razumnu spoznaju, oduzima u jednakoj mjeri i slobodu volje.[4] Prva dakle pretpostavka, koja se iziskuje za mogućnost razumne težnje, jest samosvijest, t. j. znanje o pripadnosti psihičkih stanja jastvu. Dogod si je čovjek svjestan, da kao kauzalni faktor može uplivati na psihičke tvorine, pripada mu sloboda u htijenju. Čovjek kao samosvjesno biće imade sposobnost prosudjivati, refleksno promatrati svoje motive, istraživati i mijenjati unutrašnju svezu psihičkih stanja. Upravo u ovoj refleksnoj djelatnosti, kojom razum stavlja u snošaj misaone sadržine, nalazi se formalni razlog slobodnog djelovanja volje. Razum naime ne samo da promatra medjusobni snošaj motiva, ne samo da odredjuje vrijednost motivima, naš razum spoznaje povrh toga još i svezu motivâ s općim pojmom dobrote. To će reći, razum upoznaje, da se u pojedinim predmetima ne nalazi sva ona dobrota, za kojom bi čovjek mogao težiti. U ovoj sposobnosti univerzalnog mišljenja, kojim čovjek spoznaje, da se u pojedinim predmetima ne nalazi sva dobrota, za kojom čovjek nužno teži, nalazi se izvor slobode, t. j. sposobnosti, da se čovjek sam odredi na djelovanje prema kojemugod od spoznanih motiva.[5] Ako razum predočuje volji takav predmet, koji je u svakom obziru dobar, na kojemu ne nalazi ništa zazorno,

[4] Piat, La liberté II. p. 14. „La connaisance rationnelle est la condition de la liberté. De plus, elle en est la mesure; et la preuve en est simple: elle dérive de la nature même de la liberté, entendue comme pouvoir. Vouloir librement, c'est choisir; mais l' on ne choisit que ce que l' on sait et dans la proportion meme où on le sait. Et de là découle une vérité d' une grande importance. Tout ce qui élargit le champ de la connaissance, agrandit d' autant la liberté. Au contraire, tout ce qui diminue le champ de la connaissance diminue aussi la liberté elle-même. Liberté et raison sont deux choses intimement liées, qui naissent, se développent et disparaissent en même temps".

[5] S. Toma, I. II. q. 17. a 1. ad 2. „Radix libertatis est voluntas, sicut subjectum; sed sicut causa, est ratio: ex hoc enim voluntas libere

nije volja slobodna odabrati ovakav predmet ili ga zabaciti. U tom slučaju moglo bi se reći, da razum sili ili determinira volju na htijenje, ali i ovo determiniranje imade svoj razlog u volji, kojoj je dobrota formalni njezin predmet. Volja ide nužno za polučenjem onog predmeta, koji je za nju posve, a ne samo djelomice dobar. Gjegod razum nalazi takovu dobrotu, koja bi u svezi s drugim ciljevima mogla značiti neko zlo, uvidja razum, da se u takovom predmetu ne nalaze svi oni uvjeti, kojima težnja ne bi mogla odoljeti. Drugim riječima: kod djelomično dobrog predmeta uvidja razum, da bi mogao postojati i drugi koji predmet, kod kojega ne bi bilo nikakove sumnje, da je u svakom obziru dobar. Ako se kod pojedinog motiva stavlja volji u izgled drugo neko dobro, onda već nije volja prinuždena odlučiti se za dotični motiv, već može obustaviti svako djelovanje prema tome motivu, dogod razum nije ispitao, koju vrijednost imade ono u izgled stavljeno dobro. Kad je razum spoznao ovo dobro, prestaje volja biti indiferentna te se prema spoznaji odluči. Kakogod je dakle razum samo vodja, koji volji predočuje razne motive, a da ju ne sili na djelovanje prema pojedinim motivima, tako je opet u drugu ruku sloboda volje prije svega ovisna o razumu, koji prosudjuje vrijednost motivâ. Premda se volja ravna prema razumnoj spoznaji, t. j. premda nije apsolutno indeterminirana ili indiferentna prema motivima, ipak je ona ujedno i slobodna, u koliko ju pojedini motivi ne mogu nužno determinirati. Volja naime može uplivati i na same motive, odnosno na razum, te ga ponukati da promišlja o motivima, koji na nju utječu, i da im ispita vrijednost. Dakako da volja i za ovaj svoj čin, kojim upliva na razum, nalazi neki motiv, pa se prema tome za svako htijenje nalazi razlog i izvan volje, te se ne može reći, da bi volja bila causa sui. Razum dakle predočuje volji ciljeve i tako upliva na volju, dočim volja kao kauzalna sposobnost upliva na razum i ostale moći.[6]

Predmet volje jest uvijek neko dobro; i onda kad se volja odluči za neko zlo, uvijek se u tome zlu mora nalaziti i nešto poželjno. Volja nužno teži za dobrotom, kaošto i razum ide po svojoj naravi za istinom. Kad bi realni predmet volje sadržavao

---

potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni: et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium, quod est liberum de ratione judicium, quasi ratio sit causa libertatis".

[6] S. th. I. q. 82. a. 4.

beskonačno, savršeno dobro, ne bi volja mogla ostati indiferentna prema ovakovom predmetu, kaošto i razum ne može biti indiferentan prema očevidnoj istini. Ovo savršeno dobro jest konačni cilj ili sreća, za kojom volja po svojoj naravi nužno teži.[7] Prema tome, kad razum spozna, da je nešto u nužnoj svezi s konačnim ciljem ljudskih težnja, t. j. s onom dobrotom, u kojoj razum ne nalazi nikojeg zla, tada volja prestaje biti slobodna. O slobodnoj se volji kod čovjeka može govoriti samo u svezi s pojedinačnim, ograničenim dobrima. U svakom htijenju ograničenog dobra uključena je doduše i ona nužna težnja za dobrotom uopće, ali htijenje se zove slobodno, u koliko mu predmet nije apsolutno realno dobro, pod čijim uplivom bi čovjek nužno morao proizvesti dotično htijenje. I doista naš razum ne nalazi nigdje takovog dobra, za kojim bi volja nužno morala težiti. Sva dobra u životu sadržavaju tek djelomice ono savršeno dobro, u kojemu bi čovjek mogao naći konačnu sreću. Jer ili su neka dobra nepotpuna i bez nužne sveze s konačnim ciljem, ili su doduše u nužnoj svezi s apsolutnim dobrom, ali te sveze nikada čovjek potpunom jasnoćom ne uvidja.[8] Zapravo je dakle volja u svakom svom činu

[7] I. q. 82. a. 1. „sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaeret ultimo fini, qui est beatitudo . . . unde appetitus ultimi finis non est de his, quorum domini sumus". „Si proponatur aliquod objectum voluntati, quod sit universaliter bonum, et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit: non enim poterit velle oppositum: si autem proponatur sibi aliquod objectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cujuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum quod est perfectum, et cui nihil deficit, est tale bonum, quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo; alia autem quaelibet particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona: et secundum hanc considerationem possunt repudiari, vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes". I. II. q. 10. a. 2.

[8] Sunt enim quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem; quia sine his potest aliquis esse beatus: et hujusmodi bonis voluntas non de necessitate inhaeret. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit: sed tamen, antequam per certitudinem divinae visionis necessitas hujusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his, quae Dei sunt: sed voluntas videntis Deum per essentiam de necessitate inhaeret Deo: sicut nunc ex necessitate volumus esse beati; patet ergo, quod voluntas non ex necessitate vult, quaecumque vult. I. q. 82. a. 2.

slobodna, i to većma slobodna, što je neko dobro manje u svezi s beskonačnim dobrom. Nasuprot, što više i bolje spoznajemo nužnu svezu nekog predmeta s konačnim ciljem, to manje je volja slobodna, jer ju dobrota konačnog cilja jače odredjuje. Pa kašto je prosudjivanje dobrote kod pojedinih predmeta ovisno o subjektivnom shvatanju, i prema tome veoma promjenljivo, tako i sloboda volje nije u svih ljudi jednaka, a i kod pojedinca je nestalna, te je u pojedinim činima različna. Ako neki motiv tako nužno upliva na volju, da razum nije upoznao nikakovo zlo u tom motivu, može se reći, da je takav motiv determinirao volju – i to opet djelomice ili posvema. Općenito se može postaviti načelo, da je volja slobodna, dogod razum može prosudjivati razloge u prilog nekom htijenju ili proti njemu.[9]

Kad uza sve uvjete, koji se za neki čin iziskuju, ovisi o volji, hoće li ga proizvesti ili ne, velimo, da je volja slobodna. Uvjet za htijenje jest spoznaja dobra. O jednom te istom konkretnom dobru možemo različito suditi, t. j. mi možemo poželjnost kojeg predmeta dovesti u svezu s drugim kojim dobrom. Ako neko dobro nuka volju na djelovanje, a s drugog gledišta sudeći, nuka nas drugo koje dobro na propust djelovanja, onda se ne može reći, da volju nužno odredjuje na djelovanje isključivo onaj prvi poželjni predmet. Ali moguće da izmedju više konkretnih dobara koje spoznajemo, ipak jedno dobro tako odredjuje volju, da volja nužno za njim teži. I to, rekosmo, ne stoji; jer nijedno konkretno dobro ne može biti adekvatan predmet neograničene težnje ljudske. Kad bi koje konkretno dobro imalo apsolutnu vrijednost za naše težnje, u tom bi se slučaju volja nužno odlučila za takvo dobro. Ali dogod razum uvidja, da nikoja konkretna dobra nisu apsolutne vrijednosti, ne može naša težnja, kojom intendiramo apsolutno dobro (zadnju svrhu) biti determinirana konkretnim dobrima. Volja je dakle slobodna zato, jer sva ograničena (konkretna) dobra zajedno ne sačinjavaju apsolutnog dobra, za kojim nužno težimo. Obzirom na zadnju svrhu (apsolutno dobro) sva su ograničena dobra tek sredstva — a u tima je volja slobodna. Refleksnim djelovanjem isporedjuje razum pojedina dobra s apsolutnim dobrom, i na temelju ovog isporedjivanja stvara sud, da je pojedini ovaj predmet poželjan, pa za to da se čovjek može za nj odlučiti;

[9] S. th. I. II. q. 10. a. 3.; De verit., q. 22. a. 2.

osim ovog suda izriče razum i drugi sud, a taj glasi: pojedino ovo konkretno dobro ne obuhvata sve one dobrote, za kojom čovjek nužno teži, pa za to se čovjek može za ovaj predmet i ne odlučiti. Obzirom na ovaj dvostruki praktički sud reflektirajućeg razuma ostaje volja neodredjena, te se prema tome sama odredjuje ili odlučuje. Predmet samoodredjivanja može da bude ili htijenje uopće (libertas exercitii) ili izbor pojedinog dobra (lib. specificationis). Ako se zbiljski nalaze svi uvjeti, kojigod se iziskuju za voljno djelovanje, ostaje volja slobodna u toliko, što se može odlučiti za djelovanje ili za nedjelovanje. Nadalje, kad se je volja i odlučila već za djelovanje, opet je slobodna, u koliko može stanoviti neki predmet htjeti ili ga ne htjeti. Sloboda u djelovanju i sloboda u predmetu djelovanja obuhvata dakle kontradiktornu opreku (libertas contradictionis) i takova sloboda pripada bitno našoj volji, dočim sloboda kontrarne opreke (lib. contrarietatis) bitno ne pripada volji.

Izjasnivši pojam slobodne volje po stanovištu relativnog indeterminizma, ostaje nam još zadaća, da ovo stanovište i dokažemo. Pitamo li našu svijest, nedvoumno nam svjedoči, da smo slobodni. Ali koji je to predmet slobode? I determinizam će priznati, da je čovjek slobodan, ali samo u toliko, što je neovisan o usilju izvanjskih faktora. Naša nam svijest, vele deterministi, samo toliko svjedoči, da smo u svom djelovanju ovisni jedino o unutrašnjim, psihičkim uzrocima. Naša svijest nam nipošto ne dokazuje slobodu htijenja ili odlučivanja, već samo mogućnost djelovanja prema našim odlukama. „Mi bismo se jako varali, kad bismo od samosvijesti očekivali temeljito i dublje razjašnjenje glede kauzalnosti uopće, a napose glede motivacije i možebitne (etwaige) nužnosti, koja im pripada.... Iskaz samosvijesti o voljnim činima, kako ga svak u svojoj nutarnjosti zamjećuje, ako mu oduzmemo sve što je nepripadno i nebitno, te ga svedemo na čisti sadržaj, dao bi se ovako izreći: ja mogu htjeti, pa kad ću neko djelovanje htjeti, gibiva će uda mojeg tijela sasvim sigurno ovo djelovanje odmah izvesti, čim budem htio. To znači ukratko: ja mogu učiniti što hoću. Dalje ne ide iskaz neposredne samosvijesti, kakogod ga mi obraćali i u kojemgod obliku postavljali pitanje“.[10] Jer o čemu se radi kod slobodne volje? Pita se za snošaj volje prema

[10] Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme, p. 16.

motivima. A naša samosvijest, kašto veli Schopenhauer, izriče samo ovisnost djelovanja o našoj volji. Prava sloboda volje jest „neovisnost voljnih čina o izvanjskim okolnostima", a o tome nam samosvijest ne može ništa kazati, jer je to izvan njezinog opsega. Neovisnost o izvanjskim okolnostima znači svezu naših odluka s kauzalnim snošajima u izvanjskom svijetu, a samosvijest ne može prosudjivati svezu s nečim, što se izvan samosvijesti nalazi. „Prostodušan, t. j. filozofijski sirov čovjek" (p. 17) zamjenjuje želju i hotnju. Željeti možemo protivne stvari, ali htjeti samo jednu od njih. U samosvijesti izmjenjuju se suprotne želje sa svojim motivima, a samosvijest samo toliko kaže, da svaka od tih želja može prijeći u djelo, ako postane voljni čin. Ova subjektivna mogućnost znači: ja mogu učiniti što hoću. Ali ta je subjektivna mogućnost posve hipotetična: ako nešto hoću, mogu to i učiniti. Samosvijest obuhvata samo htijenje, a ne i razloge htijenja, koji se nalaze „u svijesti ostalih stvari, t. j. u spoznajnoj moći" (p. 18). Odredbeno počelo htijenja nalazi se u objektivnoj mogućnosti, a ta je izvan samosvijesti „u svijetu predmetâ, kojima pripada motiv i čovjek kao objekat". „Ovakova subjektivna mogućnost nalazi se na neki način i u kamenu, koji može odbijati iskre, ali uvjet je u čeliku, i u tome baš sastoji objektivna mogućnost". Čovjek dakako kaže, da može uraditi štogod hoće: hoće li ići na lijevo, ide lijevo, hoće li na desno, ide desno. Ali ne pita se o posljedicama, već o razlozima htijenja. Djelovanje ovisi o htijenju, ali o čemu ovisi htijenje? Pita se: može li čovjek jedno i drugo htjeti? I na ovo će pitanje svak odgovoriti, da o njemu samom ovisi, hoće li odabrati jednu ili drugu stvar. A pitamo li običnog čovjeka dalje: o čemu ovisi upravo ovo htijenje? — opet će biti odgovor: o meni, ja mogu htjeti što hoću, štogod hoću to hoću (20). Samosvijest o slobodi nije dakle drugo nego puka tautologija.

Ovi su Schopenhauerovi izvodi proti našoj svijesti o slobodnoj volji u mnogočem neispravni. Prije svega se izričaji „svijest" i „samosvijest" ne upotrebljuju u korektnom psihološkom znamenovanju. Samosvijest, veli Sch., spoznaje samo ovisnost djelovanja o htijenju, dočim svijest upoznaje svezu voljnih čina s izvanjskim okolnostima. Odredivši ovako jednostrano pojam samosvijesti, može se dakako onda tvrditi, da se razlozi htijenja nalaze izvan samosvijesti, pa za to da nam sa-

mosvijest ništa ne iskazuje o snošaju htijenja s motivima, odnosno o slobodi. Ali predmet samosvijesti jest jastvo kao imanentni uzročnik, pa za to nije nipošto sveza izmedju htijenja i motivâ izvan samosvijesti, ili zapravo svijesti. Predmeti htijenja nalaze se dakako u izvanjskom svijetu, ali ovi predmeti stoje u svezi sa spoznajnim moćima, pa prema tome nijesu tek izvan svijesti. Isto tako je neispravna tvrdnja, da se svijest slobode osniva na zamjeni želje i hotnje. Želja nipošto nije sama činidba htijenja, jer kod želje još ne pazimo na polučivost poželjnog predmeta. Kad bi pak želja bila istovetna s činidbom htijenja, morala bi upravo tako biti nepromjenljiva kao što i samo htijenje — po mnijenju Schopenhauerovom. Ali nitko ne će posumnjati o tome, da ga je iskustvo toliko puta već poučilo, kako je upravo u htijenju moguća promjenljivost. Nadalje kaže Sch. (17), da si je čovjek samo a posteriori svjestan svoga htijenja, t. j. da ga upoznaje tek iz djelovanja. Pretpostavivši da je htijenje nužni učinak izvanjskog uzročnika (kaošto čelik uzrokuje iskre), posve je dosljedno tvrditi, da ne možemo „a priori“ upoznati moć htijenja. Ali ovakovo shvatanje htijenja jest posvema mehanističko ili materijalističko, jer nas psihologija i vlastito iskustvo uči, da smo si neposredno svjesni svog htijenja. Isto tako smo si svjesni, da upotrebivši sva sredstva, ipak ne možemo sve ono proizvesti ili učiniti što bismo htjeli. Mi znademo dakle, da smo i kod ove hotnje slobodni, premda sâm predmet hotnje, t. j. stanovito djelovanje nije ovisno samo o nama. Napokon kad obični čovjek kaže, da može htjeti što hoće, tad ovakav iskaz nije filozofijski točan, ali nije ni tautologičan: „Ja mogu htjeti što hoću“ znači, da bih mogao i drugo nešto htjeti, nego ono što sada upravo hoću. Drugim riječima: kao što sam se odlučio slobodno za ovaj predmet, tako se jednako mogu odlučiti i za drugi koji predmet, a razni predmeti i moja hotnja valjada nije jedno te isto. Dokazna vrijednost naše svijesti u pitanju slobodne volje jest dakle neoboriva.

Ako mi kod neke odluke moja svijest kaže, da sam se mogao i drugačije odlučiti, onda u ovom iskazu svijesti nije uključena tvrdnja, da je jastvo jedini adekvatni razlog te odluke. I onda, kad je odluka nastala pod uplivom najjačih motiva, dakle, kad sam si dobro svjestan, da samoodredjivanje jastva nije jedino počelo odluke ipak nesumnjivo znadem, da sam slobodan. To će reći, ja znadem, da i motivi opet nijesu jedini

i dostatni uzrok odluke, znadem, da sam mogao svojom voljom uplivati na motive i tako mijenjati njihov utjecaj, pa prema tome sam osim motivâ i ja sâm svojom tvornom snagom barem nešto doprinesao dotičnoj odluci. Premda sam si dakle svjestan, da odluka nema svoj dostatni izvor samo u volji, ipak sam si svjestan, da je i volja odredjivala odluku, i upravo za to da sam se mogao po svojoj volji takodjer drukčije odlučiti, nego što sam se uistinu odlučio. Ali deterministi nastoje našu svijest o slobodnoj volji drukčije interpretirati. Pojedina odluka jest nužni učinak sveukupnog duševnog stanja, u kojemu se čovjek nalazi onog časa, kad je stvorio odluku. Svijest o mogućnosti drukčije odluke osniva se na pretpostavci, da bi čovjek u času, kad se je za nešto odlučio, mogao imati i drugo neko duševno stanje, nego što je ono zbiljsko stanje, koje je odluku nužno proizvelo. Drugim riječima: mi samo za to držimo, da bismo se mogli i drukčije odlučiti, jer držimo, da bi mogli i drugi kauzalni faktori opstojati, nego što su oni, koji su odluku proizveli. Budući da pojedina odluka posve odgovara onoj psihičkoj dispoziciji, u kojoj je nužno nastala, čini nam se, kao da je volja kauzalni faktor odluke. „Ali time nije razjašnjeno, kako si može jastvo postati svjesno, da su oni čini, koji bi po determinističkim predmnjevama imali biti nužni, ipak svojevoljni tako, da bi mogli i drugačiji biti. Mi djelujemo svojoj naravi primjereno, kad plućima dišemo, a ne umišljamo si, da bismo mogli i škrgama disati. Mi radimo prema naravi naših misaonih zakona, kad priznajemo, da tri kuta u trokutu sačinjavaju 2 R; ali za to ipak ne ćemo ustvrditi, da sačinjavaju manje ili više. Našoj je naravi primjereno, kao što piše Zeller, da idemo po zemlji; ali mi za to nipošto ne držimo, da bismo mogli i letjeti. Kako nam dakle svijest naša može neko djelovanje kao svojevoljno (willkürlich) predočiti, ako to djelovanje nije drugo nego točan izraz onog stanja, koje je čovjeka zadesilo u času odluke, odnosno, ako se djelovanje prema njegovoj naravi dogodilo unutarnjom nuždom? Ova je svijest samo onda moguća, ako nije tek časovito stanje (Beschaffenheit) u čovjeku uzrok dotičnog djelovanja, već i samosvjesno jastvo, koje je različno od tog stanja, te slobodna odluka i izbor jastva".[11] Deterministi[12] nastoje opet i time zaba-

[11] G. Graue, Selbstbewusstsein u. Willensfreiheit (Brl. 1904) p. 110., 111.
[12] E. v. Hartmann, l. c. 370.

viti, što si kod našeg djelovanja nijesmo uvijek svjesni svih uzroka. Unutrašnje iskustvo kaže nam doduše, da bi neka odluka mogla i drugačija biti, ali to je samo za to, jer točno ne poznamo svih motiva, koji utječu na odluku. Ali po ovom bi prigovoru „moralo čuvstvo slobode biti to jače, što više su nam nesvjesni motivi našeg djelovanja; i obratno, ovo čuvstvo vlastitog samoodlučivanja moralo bi to slabije biti, što većma je čovjek došao do jasne svijesti o motivima svoje odluke i svog djelovanja. U iskustvenoj pako zbilji nalazimo upravo protivno. Čovjek ne djeluje uvijek slobodno, već kadikad kao da je gonjen prirodnim usiljem, ali za to mu je to jasnija svijest, kad sâm po sebi slobodno djeluje. Isto tako čim više je čovjek slobodan, čim većma mu djelovanje potječe iz vlastite pobude, te mu pred dušom lebdi spontani čin, kojim nadvladava svaki otpor i kojim prelazi preko svih zapreka, tim jasnije si je svjestan svih motiva, koji su ga na taj čin poticali, kašto i svih onih posljedica, koje su predvidive; i obratno“ (Graue, l. c. 112).

U svijesti slobode izvire takodjer svijest odgovornosti.[13] Što znači odgovornost za neki čin? Čovjek se samo onda i u toliko smatra odgovoran, kad si je svjestan, da je on sam proizveo neko djelovanje, tako da je mogao ovo djelovanje i propustiti. Odgovornost se dakle tiče samog htijenja, u koliko čovjek znade, da je on gospodar svom htijenju. Ako predleži sigurnost, da je neki čin nastao pod uplivom nekih momenata, gdje čovjek prestaje biti upravljač svog djelovanja, iščezava i svaka odgovornost. A može li se reći, da je čovjek gospodar svog htijenja, ako (po determinističkom stanovištu) nije htijenje drugo nego nužni produkat svjesnih sadržaja: motivâ, čuvstava sklonosti i t. d.? Uz odredjene, stanovite kauzalne faktore ne može pojedino htijenje biti drukčije nego što uistinu jest. Drukčije bi moglo biti samo onda, kad bi sastavba motivâ bila druga, a u tom bi slučaju opet pojedino htijenje bilo nužno. Može li se kazati: premda nisam gospodar pojedinog htijenja, ipak mogu uplivati na same motive i tako odlučivati o pojedinom htijenju? Ali i to nije moguće, ako čovjek nije gospodar svog htijenja. Deterministi uče doduše, da je čovjek odgovoran za svoje čine za to, jer se može razumnim promišljanjem oprijeti

[13] Piat, l. c. II. p. 37. sq.; L. Noël, Le determinisme (Bruxelles 1906). p. 312. sq.

pobudama osjetne svoje naravi i raznim, uvriježenim tendencijama. Na osnovu promišljenih motiva stvara se u čovjeku novi kauzalni faktor, koji odredjuje smjer našem htijenju. Čovjek je dakle odgovoran za pojedini čin za to, jer nije promijenio motive, koji su taj čin proizveli. Ali pitamo: ako osim svjesnih sadržaja nema nikojeg uzročnog subjekta, koji bi mogao tvorno uplivati na svjesno zbivanje, kako se može reći, da svaka promjena u motivima nije nužni učinak sveukupnih psihičkih stanja? Ako je pako promjena u motivima nužni učinak svjesnih sadržaja, bit će i svako pojedino htijenje tako nužno odredjeno, da je upravo nemoguće drugo koje htijenje osim onoga, koje rezultira iz sveukupnog psihičkog zbivanja. Čovjek bi dakle po ovoj teoriji u svakom svom htijenju bio nužni produkat prirodjenih vlastitosti i društvenih sveza. Dosljedno bi trebalo zabaciti i svaku individualnu odgovornost. To neki deterministi i čine — u koliko mogu, ali posvema bi uspjeli tek onda, kad bi im uspjelo zabaciti i uništiti ljudsku svijest.

Time je u glavnom riješen problem slobodne volje. Tko priznaje, da osim psihičkog zbivanja postoji još i realna duša, priznat će i slobodnu volju. Kad htijenje naše ne bi bilo slobodno, ne bi ga uopće ni bilo. Htijenje jest činidba, koja se specifički razlikuje od svih ostalih psihičkih tvorina. Kad bi to determinizam priznavao, morao bi priznati i slijedeće: specifički motiv nalazi se u razumnom promišljanju, kojim upoznajemo poželjnost ili vrednotu pojedinih predmeta. Ako razum kod pojedinog voljnog čina ne nalazi apsolutne vrijednosti, onda i ne može prisiliti ili determinirati volju za taj čin. Budući pako da naš razum doista nikada ne upoznaje adekvatno apsolutne dobrote, zato se u razumu nikad ne nalazi adekvatni razlog nužnog htijenja. Kad se kauzalni faktor htijenja ne bi nalazio izvan samih motiva, ne bi nikad ni bilo zbiljskog htijenja. Determinizam dakle mora dosljedno zabaciti i psihološku činjenicu htijenja. Ali tko činjenice zabacuje, nije mudrac.

Bilo bi još i drugih važnih pitanja, koja su u svezi s problemom slobodne volje, tako n. pr. pitanje o snošaju ljudske volje s Božjim bićem,[14] pitanje o slobodi prema teološkom na-

---

[14] Isp. G. Feldner, Die Lehre des hl. Th. v. Aquin über d. Willensfreiheit d. vern. Wesen (Graz 1890).

učanju,[15] istorijski prijegled skolastičkog shvatanja,[16] napose Aristotelova nauka o slobodnoj volji[17] i t. d. Mi smo našoj zadaći zadosta udovoljili dokazavši, da se pitanje o slobodnoj volji imade riješiti u smislu relativnog indeterminizma.

---

[15] Wolánsky, Die Lehre von der Willensfreiheit d. Menschen (Münster 1868).

[16] I. Verweyen, Das Problem d. Willensfr. in der Scholastik (Heidlb. 1909). Jedina je vrijednost ovog djela u citiranju skolast. autora. U svom kritičkom sudu pokazuje V. potpuno nerazumijevanje skol. naučanja o slobodnoj volji.

[17] Heman, Des Aristoteles Lehre von d. Freiheit d. menschl. Willens (Lpzg. 1887.) Heman uzima riječ „indeterminizam“ u smislu apsolutnog indeterminizma, pa prema tome kaže, da je Aristotel determinist; po našoj se terminologiji ima reći, da A. zastupa relativni indeterminizam.





Malthusianizam u hrv. literaturi.

(Svršetak.)

Fra Ante Cikojević.

Slabost majke.

U Francuskoj je publika dorasla za malthusianistički nemoral, stoga se tamo o njemu otvoreno govori. Javne skupštine za propagaciju ove sramote nisu ništa novo ni čudno. Stoga zagovornicima njegovim nije ni potreba da izmišljaju kojekakove razloge, da se za njih sakriju. Drugačije pako mora biti ondje, gdje još javni život osjeća duševna načela, i gdje još čuti prirodni sram. Tamo javni život ovakov postupak osudjuje, pa ga se ne može proširivati bez kakovih barem fiktivnih razloga. Kao jedan od takovih krajeva može se smatrati i naša Hrvatska. Istina i u našoj domovini imade zla na nekojim mjestima, napose u Slavoniji, no zato ipak možemo reći, da je svijest cijeloga hrvatskoga naroda uopće protivna takovim protunaravnim činima i da ih on sa prezirom odbija. Stoga ne bi onako gola propaganda, kao što biva u Francuskoj, ovdje uspjela. Treba ju dakle našoj javnosti zaviti u prividne razloge, a jedan od tih jest: slabost majke. Jer, razumljivo je i nešto naravno, da muž žive i druguje sa svojom ženom u ugodnosti, ali žena često puta teško nosi začeto dijete, slabi zdravljem itd.; onda nam kažu: u takomu slučaju neka se izbjegne radjanju i začeću. Tu je malthusianizam slobodan i dopušten!

Tako nam očito govori dr. Spitzer u „Liečničkom Viestniku“:[27] „Ako vidimo, da tjelesna snaga koje žene sve više opada, pošto su porodi česti, a oslabljeno tijelo ne može da to izdrži, zašto se ne bi smjelo podavanjem takova sredstva barem to postići, da bude veća pauza kod rodilje izmedju pojedinih poroda?“ Moramo priznati, da takovo argumentiranje

[27] Vidi „Liečnički Viestnik“ god. 1914. br. [12.

često kod publike upaljuje. Obično ljudi površno sude u nekim dubljim prirodnim stvarima. Ta je površnost još jača, kada vidimo boli, nevolje, trpljenje itd. Nekako naravno i spontano naša sklonost na samilost uobličuje nam pred očima prividne razloge i onda ih vidimo mnogo većima i snažnijima, nego li u istinu i jesu. Tako pod tobožnjom zaštitom njihovom širi se nemoral i rastače društvo ljudsko. Sjegurno su i oni neosnovani ali prividni Spitzerovi razlozi barem nekoga zaveli, koji nije bio kadar da prodre u njihovu ništetnost.

Da noseća majka slabi, to je stalno. Nije moguće da žena, koja pod svojim srcem nosi dijete, bude jednako krjepka, okretna i snažna, kao da ga i ne nosi. Zar ona ne daje svomu djetetu od krvi svoje, svoje snage i svoga života?

Ali napokon to mora biti. To je zadaća njezina, koju joj nameće narav i zvanje njezina materinstva. Žena je mogla ostati slobodna i mogla je izbjegnuti teškoći radjanja, jer je mogla ostati u djevičanskomu stanju. Ali kada nije ostala u tomu, nego je odabrala drugo, onda mora prama zahtjevu toga i živjeti. Svako stanje ima svojih pogodnosti, ali ima i svojih teškoća. I tko hoće pogodnosti toga stanja, mora ujedno htjeti i njegove teškoće. N. pr. djevojačko stanje lijepo je, idealno je pogledom na slobodu i mladenačku svježost. Ali i djevojačko stanje ima svoju teškoću. Ima napasti i moralne pogibelji i zasjede. Imade samotnost i upućenost na samu sebe. A ta samotnost i upućenost osobito biva teška, kada se pomisli na starost. Teško je u toj dobi biti, a uza se ne imati srca, koje je zajedno s tobom jedno srce! Teško je u tim danima ovisiti o tudjoj ruci.

Isto tako i ženidbeno stanje ima svojih i teškoća kao i pogodnosti. Pogodnost je imati lijek svojoj slabosti i time izbjegnuti moralnim pogibeljima i zasjedama. Pogodnost je naći jednu dušu i jedno srce, koje je s njezinim srcem i dušom ujedinjeno. Pogodnost je naći svoj razgovor, svoje utješenje i najvjernijega prijatelja, koji me ne će ostaviti, dok se sa životom ne rastavim. Ali i teško je breme ovoga stanja, osobito pogledom na djecu i na brige, koje se poslije porodjenja oko njih imadu. Nu što zato? Ako su draga dobra ženidbenoga stanja, moraju biti drage i teškoće njegove, jer i te teškoće ženidbeni stalež sobom nosi. Jedno bez drugoga ne može biti.

Jako bi bilo komotno reći: ja ne ću raditi, ja ću spavati

i veseliti se, a moje imanje neka jednako stoji i neka ne propada. Ali to ne može biti. Tko hoće da mu imanje ostane u snazi, ne smije ležati, već mora raditi. Isto tako jako bi komotno bilo, kada bi jedna žena rekla: ja hoću sve pogodnosti ženidbenoga života, ali ne ću tereta njegovih. Priroda nije nigdje tako raskošna, da je čovjeku dopustila takovo bezbrižno ljenčarenje. Pače tako ljenčaren e značilo bi smrt. Trpljenja su, rekao bih, konstitutivni dio ljudskih snaga. Trpljenja podžižu i probudjuju na život i one snage, koje bi valjda bile ostale zakopane.

Nešto slična opažamo i u prirodi. Žestoka zima nije ugodna, pa ipak je potrebita, jer kada ledom protrese zemlju, ona se bolje na proljeće okiti cvijećem i travom. Led ju dakle nije ubio, zemlja je pače postala jačom i snažnijom, nego je, rekao bih, prije bila.

Tko bi mogao reći, da čovjek može proživjeti cijelu zimu u ledu bez kuće, a često puta i bez dovoljne hrane. A ipak vidimo, da su milijuni ljudi u današnjemu ratu to iskusili. A otkuda im tolika snaga? Dă, to su one tajne snage ljudskoga organizma, koje su nevolje na život probudile i pomoću njihovom odolijevamo. Nema sumnje, da smo mi vazda snažniji, kada vodimo borbu sa nevoljama života i u tomu se obistinjuje riječ sv. Pisma: „Čovjek je rodjen za trud i muku kao što je ptica rodjena za let“ (Job 5, 7.).

A kada je ovakov proces kod svih naravnih pojava, zar će drugčije biti sa radjanjem? Radjanje je *κατ' ἐξοχήν* naravni pojav, pa stoga pri nošenju i radjanju djeteta moraju biti boli i slabost majke. Pače tim više moraju biti boli i slabost, čim je viši život, koji po tim bolima dolazi na svijet. Pa kako trpljenje ne ruši uopće prirode, nego se iza toga javlja jača, tako isto i radjanje i s njim skopčano slabljenje ne ruši života majka, nego se poslije toga taj život iznova probudjuje. Stoga često vidjamo žene na oko kao vihor, pa mislimo, da će pri prvomu nošenju i radjanju propasti, a kada tamo, ona je već više djece porodila sa onakim zdravljem, niti se je naša slutnja obistinila.

Mi ne niječemo dakle, da u radjanju majka ne slabi, ali kažemo, da je to slabljenje ex natura rei ipsius, t. j. da to sobom nužno nosi ženidbeno stanje. Kažemo takodjer, da je to slabljenje sa ostalim svim posljedicama pretjerano. I kada bi

mi priznali slabljenje žene kao dovoljno načelo neradjanja, onda bi morali izvesti uopće zaključak, da nijedna žena ne bi smjela ne samo često radjati, nego niti rijetko — dakle nikada, jer i s jednim nošenjem i rodjenjem ona slabi i opada. A takodjer i ovaj bi slijedio zaključak, budući da su žene ogromnom većinom u ženidbenom stanju živjele i djecu radjale, stoga bi se morali u čudu pitati: kako je to, da su žene ipak mogle toliko vremena živjeti i djecu radjati? Kako da nisu pomrle za kratko vrijeme, kad je radjanje djece tako pogibeljno za majku, kako to strukovnjak dr. Spitzer tvrdi?

Moramo konstatovati neke čudnovate činjenice kod modernih ljudi. Naime, kada se radi o velikoj zadaći žene, o onoj radjanja, onda nam iznose njezinu slabost i opadanje, ali kada se radi o obožavanju žene, onda se snage te slabe žene iznosi i nad snagu čovjeka samoga. I sve to biva u ime znanosti i znanstvenih proučavanja! Tako nam dr. Spitzer i njegovi drugovi malthuzijanci preporučuju izbjegavanje poroda radi zdravlja žene i njene slabosti, Lombroso nam pripovijeda o velikoj snazi žene, kažući, da je to stara bajka držati ženu slabom, plašljivom, nevoljnom i bez ikakove fizične rezistencije. To je pogrješka, veli on, jer nam kaže statistika i opažanje, kako žena posjeduje toliko fizične snage, da može odoljeti trudu i bolestima jednako kao i muškarac[28].

A kako se ove protuslovne tvrdnje slažu? Mi kažemo, da je pretjeranost i kod jednih i kod drugih. I zaista, kako da nam nametnu svoje tvrdnje kao dogmata oni ljudi, koji svijetu prodaju kao istinitu činjenicu, da naše Hercegovke potežu ralo mjesto volova?[29]

Nego dr. Spitzer svjetuje Hrvatskoj ovakovu nemoralnost radi zdravlja, a kao liječnik znade i morao bi znati, da je upravo njegov savjet ubitačan po zdravlje. Uopće, zdravlje svake osobe mnogo ovisi o zdravlju duše. Čovjek je od duše i od tijela. Ali ova dva elementa nisu tako spojena, da je svako za se i da su se kao slučajno našli zajedno. Tu je jedinstvo osobno, jedinstvo supstancijalno. Od tuda dolazi i jedinstveno djelovanje u čovjeku. Djela duše ne ostaju bez upliva na tijelo, a djela

[28] Lombroso: Caratteri della femminalità, Torino 1909. Fratelli Bocca editori str. 153.

[29] „In Erzegovina tirano l'aratro invece dei buoi". Lombroso, op. cit. str. 155.

tijela ne ostaju bez upliva na dušu. Zdravo stanje duše doprinosi zdravlju tjelesnomu, a zdravlje tjelesno doprinosi bistrini i snazi duše.

Ako ovo uopće vrijedi, to pogotovo vrijedi i opaža se kod sv. čistoće. Čistoća duše osobito doprinosi snazi tjelesnoj, a snaga tjelesna u takovu čeljadetu biva osobito na uslugu duhu. Stoga je, kažu, virginitas-djevičanstvo i izvedena iz riječi viror, a to će reći: snaga, bujnost. Time nam se ujedno kaže, da nečistoća pali košto žega sve pali, da ubija, ništi.

Zar nismo vidjeli mladost zdravu i bujnu, kako na jedan mah zaostaje u svomu razvoju, postaje mršava, blijeda i stane na licu nenaravno nositi sliku smrti? Tko je tu tužnu sliku stavio na ono prije bujno i cvatno lice? Nečistoća!

Nemoral je uvijek čovjeku protunaravan, stoga se vazda čovjeku i osvećuje. Takov nemoral osvećuje se i onima, koji su inače u ženidbenom stanju. Po općenitomu sudu liječnikâ malthuzianizam izlaže majku velikomu zlu tjelesnomu, niti imade nutarnje bolesti (morbus uteri), koju ne bi roditeljski onanizam prouzročio. Eschbach pače navodi dr. Bergereta, koji veli, da je on do 20 vrsta bolesti konstatovao na ženama zbog ovoga nemorala, a to je naravno, veli on: l' uterus subit une stimulation des plus énergique; il entre dans un nouveau genre de vie.... Or quand tous les ressorts organiques out éte ainsi tendus au plus haut degré ou supprime tout à coup l' element, qui devait servir de point d'appui et de résistance; on fait agir tot cet ensemble de forces les plus précieuses de l'animalité dans le vide".

A ovo je sve naravno i razložito. Narav ima svoju redovitu zadaću i svoj redoviti put, da svoju zadaću izvrši, pa ne trpi, da ju se u njezinu putu priječi, ili da se s njome igra i ruga! Pa tko smije da se ruga ili priječi ono, što je Bog odredio da bude, kad biva? U ostalom svaka ugodnost u ovomu životu traži i svoj kontribut u trpljenju, pa ako neko ne će majčinstva i truda i boli, koje su s njome spojene, mora htjeti razne bolesti preko cijeloga života.

Zašto nam dakle govorite o propadanju ženâ, kada te propasti na svijetu ne ima? Zašto nam se javljate u ime znanosti kao branitelji zdravlja i propisujete sredstva za to, kada ste svojom naukom napadači na to zdravlje, i kada ga vaša sredstva u temelju ubijaju?

Zlo zaradi dobra.

Dosada smo uopće govorili o zadaći radjanja i njegovom uplivu na zdravlje žene. Ali ipak moramo priznati, da majčinstvo u pojedinomu slučaju može biti na uštrb zdravlja majke, pače može biti očito pogibeljno za njezin život. A što onda o tavovim slučajevim da rečemo? Da li ovakove okolnosti opravdavaju malthusianizam? Zar ćemo pustiti da majka umre?

Valjda takove slučajeve i ističe dr. Spitzer sa svojim drugovima.

Na ova pitanja mi odmah ističemo etično načelo: non sunt facienda mala, ut eveniant bona. Malthusianizam je zlo, etično zlo, i nikada ne može biti dobar — a onda nikada ne može i ne smije biti dopušten.

Mi ćemo to u kratko dokazati: Za svako dobro djelo najmanje je dvoje potrebito — naime: mora imati objekat dobar, oko koga se ono okreće i takodjer dobru nakanu, svrhu. Prva dobrota zove se objektivna dobrota, druga pako zove se dobrota svrhe (finis). Bez prve dobrote ne možemo nikako zamisliti ni jedno djelo ljudsko dobro, jer ta dobrota biva djelu njegova prva dobrota, ili kako sv. Toma veli, specifična dobrota.[30] Stoga on tu dobrotu isporedjuje sa formom. Kao što naime forma postavlja svaku stvar u njezinu specifičnu vrstu, tako isto i ova objektivna dobrota daje ljudskomu činu njegovu specifičnu narav.[31]

Ali ne možemo zamisliti dobroga djela ni bez druge dobrote. Onaj, koji nešto radi, mora da ima i dobru namjeru, ako hoće da njegovo djelo bude pravo i dobro djelo. Dakle mora imati razlog, motiv, zašto će ono djelovati, i taj razlog mora biti plemenit, krjepostan. Inače, to bi djelo bilo ili bezumno, ili griješno. Inače, takov čin ne bi bio dostojan čovjeka.

Odatle nužno slijedi, da bi učinio nedopušten i nemoralan čin onaj, koji bi tražio jednu stvar objektivno dobru, ali sa namjerom opakom, naime: da s njome postigne nešto, što je nemoralno i nedopušteno. Onaj nemoral, koji se nalazi u njegovoj duši, ili u njegovoj namjeri, nije ostao samo u namjeri,

---

[30] Ovim ne mislimo prejudicirati mišljenju Skota, koje i sv. Alfonso zove „planior est et facilior". Usput ističemo, da se ove dvije nauke medju sobom ne kose, nego jedna drugu popunjuje.

[31] Sv. Toma, Summa theol. 1. 2. q. 18. a. 2.

nego se je protegao i na objekat i opoganio ga je. Isto tako dogadja se naprotiv, kada bi netko tražio opaku stvar u namjeri da s njome postigne nešto dobra. Istina, namjera je u sebi dobra, ali djelo postaje zlo i nemoralno, jer onaj nemoral, koji se nalazi u objektu, ne gubi se, već dapače prelazi i na dobru namjeru i pogani ju.

U oba slučaja djelo je nedopušteno i nemoralno, jer im manjka jedan konstitutivni dio za dobrotu ljudskoga čina. Tu vrijedi načelo: Bonum ex integra causa, malum ex quocunque defectu.

Neka nam ovu nauku razjasne slijedeći primjeri:

Netko ukrade stalnu svotu novaca sa namjerom, da sagradi crkvu, ili da dade običnim siromasima milostinju. Ovdje je namjera dobra i sveta, ali objekat djela nije dobar, stoga onaj čin ne može biti dobar ni moralan. Naime: namjera sagraditi crkvu ne može učiniti, da ona kradja ne bude kradja, jer zdravi moral ne traži da se grade crkve s ukradenim novcem, nego naprotiv traži, da se u tudje ne dira. Stoga ona kradja kvari i namjeru, koja je po sebi dobra. Dobro je i zaslužno je djelo sagraditi crkvu, ali nije zaslužno, već zlo je djelo, sagraditi ju s tudjim, s ukradenim novcem. Takova crkva nije na čast i slavu Božju.

Isto tako namjera dati milostinju kojem običnom siromaku ne može učiniti, da ona kradja ne bude kradja. Doro je i kršćanska ljubav traži, da pritečemo u pomoć svomu bratu iskrnjemu i onda, kada on nije u velikoj nevolji, nego samo u običnoj (necessitas communis). Ali, to se razumije, da se milostinja daje samo iz svoga vlastitoga imutka. U tudje dirati za ovu svrhu znači povrijediti tudje pravo, a na to nas ne može ljubav obvezivati. Naprotiv ljubav općega dobra, društvenoga mira i sklada traži, da poštujemo pravicu i da u tudje ne diramo. Kad bi to slobodno bilo, što bi onda bilo od ljudskog društva?

Ovo sve vrijedi i o našemu pitanju:

Tražiti zdravlje žene, nastojati, da ona izbjegne smrtnoj pogibli i u vrijeme nošenja i radjanja djeteta, to je sve dobro u sebi, i to dobro može slobodno svatko željeti i tražiti. Pače to tražiti biva i etična dužnost, jer nismo gospodari, nego čuvari svoga života.

Ali sloboda, pa i dužnost tražiti zdravlje, ili ukloniti po-

gibelj, ne smije se razumjeti tako široko, da ova sloboda ili dužnost nema nikakove granice. Sve je kod razumnih slobodnih stvorova ograničeno etičkim zakonima. I što se u okrugu etičkih zakona okreće, to nam je slobodno, ali što preko tih zakona prelazi, i što se s njima kosi, to nikako ne može biti slobodno.

Malthusianizam se nikako ne nalazi u okrugu moralnih zakona već on moralne zakone ruši, jer zaprječenje začeća protivi se redu, koji diktuje sama narav. Ovo je dakle sredstvo nisko, nemoralno i svojom nemoralnošću pogani i svrhu, radi koje se upotrebljava. I tako ovim načinom tražiti zdravlje ili odstraniti pogibelj biva nedopušteno i nemoralno.

Željeti i postignuti dobru baštinu, to nije nikakovo zlo, pače to je dobro, jer slobodno možemo posjedovati na svijetu imanja vremenita i s njima raspolagati. Ali, je li dopušteno uzeti pušku i ubiti oca, strica itd., da dodješ do onoga posjeda? Nije! Jer se ne smije činiti zlo, da odatle izadje dobro.

Opaka svrha ništi dobrotu djela, ali zloća objekta ništi dobrotu namjere — a to se potpuno obistinjuje u našemu slučaju.

No možda se reče: u ovomu slučaju nešto je drukčije, nego u spomenutim slučajevima. Ovdje su sasvim drukčije okolnosti, nego li kada su zaručnici zdravi. U skrajnoj potrebi (extrema necessitas) prosto je uzeti od tudjega onoliko, koliko ti je potreba, da se izbaviš iz one nevolje. I to nije kradja. A zar to nije extrema necessitas, kada je majka u tako velikoj pogibli? Zašto dakle ne bi bila odgovorena da ne radja?

Primjeri nisu adekvatni, jer majci nije takova potreba, da moramo reći: majka će za stalno umrijeti, ako ne bude tako radila.

U skrajnoj potrebi svaki može uzeti od tudjega, kada svoga nema, onoliko, koliko mu je dosta, da se izbavi iz te potrebe, jer dobra vanjska, t. j. dobra ovoga svijeta vremenita, dana su nam od začetnika naravi za uzdržanje života. A život nam je dan, da ga čuvamo i uzdržimo, dok nas Bog k sebi ne pozove. Po tom narav nam sama kaže, da su nam u skrajnoj bijedi sve stvari na raspolaganje. Niti nas protivna volja gospodara smije u tomu imalo spriječiti.

Ovo pravo skrajne potrebe nije samo pravo društva, kao da bi to samo društvu bilo dozvoljeno, kada se nalazi u skrajnoj

nevolji, nego to je pravo svakoga pojedinca. Pače kada se ovo pitanje spominje, uvijek je govor o pojedincu, a ne o društvu, jer i ne znamo slučaja, kada bi cijelo društvo moglo doći u takovu nevolju, osim možda kada bi se radilo o malim dijelovim društva.

Svaki pojedinac takovo pravo ima, jer svaki posjeduje svoj individualni život, a preko ovoga života posjeduje pravo na sve stvari, kada su one nužne za održanje toga života. Ali sasvim je druga stvar ovdje. Majka nije in extrema necessitate, pa ona može lako sačuvati svoj individualni život i bez da se uteče Spitzerovu savjetu, uporabom sredstva odlična, časna i dostojna čovjeka. A to sredstvo jest uzdržanje! Drugovanje ženidbeno nije nužno za individualni život pojedinaca. Pače taj život može biti i zgodniji i slobodniji ne samo u slobodnomu stanju, nego i u ženidbenomu bez vršenja ovih prava. Primjer svetih ljudi i njihova djevičanska čistoća u ženidbenom staležu, očiti nam je izgled, da ipak vršenje ženidbenih prava nije tako nužno za osobni život svakoga pojedinca, da bi bez toga morao umrijeti. Naprotiv taj im je život osladio dane u zajedničkoj molitvi i razmišljanju najvećih istina. Ono, što neki liječnici govore protiva celibatu kao tobože škodljivomu za zdravlje, mora se pripisati predrasudama njihova liberalnoga i materijalističkoga duha.

Zašto nam se dakle veli, da je majka u pogibelji života, kada u pogibelj može da ne dodje? Što je bolje, što odgovara duhu jednoga čovjeka: ili ne postaviti djelo, koje te k pogibelji života vodi, a možeš ga ne postaviti, jer propust njegov nije ni ružan ili nečastan — ili pako postaviti to djelo, a onda se poslužiti sramotnim i nemoralnim sredstvom, da se toj pogibelji ubjegne? Zaista ono prvo je i bolje i časnije, pa biva i dužnost, a ovo drugo biva dužnost da se izbjegava. Zašto nam se dakle ne svjetuje ono prvo, što je lijepo, idealno, što je dužnost?! A zašto se svjetuje ovo drugo, što je nisko i gadno, i što je stroga dužnost izbjegavati?!

Znademo, da je naša riječ tvrda gospodi neomalthusiancima. Oni misle, da je ovo svjetovati na nešto velikoga, nešto što nadilazi snage zaručnikâ.

A zašto to nije u snazi njihovoj? Već smo spomenuli, da ih je bilo mnogo, koji su svoje ženidbeno stanje posvetili potpunom svetošću čistoće. Svaka krjepost imade svoje teškoće, a

osobito ova, pa nam je za vršenje njezino potrebita pomoć Božja. Nu tu pomoć Bog je svakomu spravan dati. Pa i ako je uzdržanje skopčano sa nekom teškoćom, ipak ne možemo reći, da to nije u snazi zaručnikâ. Živina nema snage prama takovim činima. No čovjek nije živina; čovjek je gospodar samoga sebe. Inače čovjek ne bi bio čovjekom. Kad bi to tako bilo, zašto bi onda korili djecu, zašto bi kaznili momke i djevojke zbog kakova nemoralnoga djela? Zašto smatramo sramotni čin sramotnim kod svakoga neoženjenoga čovjeka? Ko da se onda i o njima ne bi moglo reći, da je to tražila nužda! da oni nisu imali snage za čistoću! Ali osim ovih, i u samom ženidbenomu stanju često su puta ljudi dužni da čuvaju čistoću. Koliko se puta dogodi, da su ljudi odalečeni od svoje kuće za dulje vremena, a koliko opet puta dogodi se, da teška bolest prikuje uz postelju ili zaručnika ili zaručnicu za dulje vremena?! I u prvomu i u drugomu slučaju svako od njih moraju čuvati čistoću i vjernost ženidbenu. I kada bi bilo ispravno ono, što nam malthusijanci kažu, t. j. da je to nad snagu zaručnika, onda bi to bilo i ovdje nad snagu zaručnika! Ali što bi odatle slijedilo? Zar ne bi time porušili vjernost ženidbenu i pogazili ljubav obiteljsku? Zar to ne bi značilo cijeli svijet napuniti bludom i nečistoćom?

Nije drugovanje ženidbeno radi muža i žene, jer njihov život toga nužno i bezuvjetno ne treba, nego je ono radi multiplikacije, radi društva. A otac i majka podvrženi su društvu, jer su članovi njegovi. Stoga njihovo multiplikaciono djelo mora biti bez povrede društva, komu oni kao članovi moraju doprinositi.

Istina, da i roditelji imadu svojih prava. Ali baš zato, jer imadu prava, moraju imati i odnosnih dužnosti. Nosilac prava ne može biti, a da ne imade i kakovu dužnost, koja odgovara ovome pravu. Po tomu: ako roditelji hoće svoja prava, moraju htjeti i dužnosti, a to je — prokreacija djece.[32]

Nije dakle dopušteno zlo, da se dodje do dobra. Non sunt facienda mala, ut eveniant bona!

---

[32] U ostalom dr. Spitzer i kao liječnik nije smio taj nemoral preporučiti, jer ako majci radi bolesti donosi radjanje pogibelj smrti, jednako će joj donijeti i ovaj nemoral, prama onomu, što smo rekli u prošlom članku.

*

Siromaštvo i uzgoj.

Da se ovaj nemoral bolje utvrdi i proširi, njegovi zagovornici nisu ostali pri jednomu tobožnjemu razlogu, nego ih iznose sijaset. Izmedju tih razloga stoji siromaštvo roditelja, i s time skopčana nemogućnost, da se djeca zdrava i dobro uzgoje. Kako će, vele nam oni, roditelji uzgojiti svoje dijete, kada oni radi svoga siromaštva moraju ići u radionice i po nadnicama, a dijete kroz to vrijeme nije u rukama roditelja, niti od njih može primati upute i nauke? U kasno doba noći dodju kući na počinak, ali to kratko vrijeme nije dostatno za duhovnu naobrazbu djeteta, a s druge strane, niti su sami roditelji podesni za poučavanje zbog truda, koji su onoga dana podnijeli. K tomu treba dodati slabi primjer, komu je dijete bilo cijeli dan izloženo bez svojih roditelja.

Uz ovaj uzgoj duševni dolazi i uzgoj tjelesni. Roditelji, koji imaju veliki broj djece, prisiljeni su da sasvim stisnuto živu i u hrani i u stanu. Hrana im je mršava i slaba, a stan su prinuždeni tražiti tijesan, zadušljiv i nezdrav. Djeca sa takovom hranom i sa takovim stanom moraju ostati slaba i kržljava, pa je onda bolje takovu djecu ne imati, nego ih imati. Zašto dakle ne bi bilo zakonito i dopušteno zaprječenje začeća?

Dr. Spitzer baš sa ovim razlogom hoće da steče prozelitâ za svoju nauku, pače ističe, kako je to u interesu cijele ljudske rase, jer će tako biti jača, zdravija itd.: „I samo tim načinom bit će i ljudska rasa bolja, odnosno zdravstveno naprednija“.[33] S toga istoga razloga i Ellen Key sa nekom bezobzirnošću izriče kao modernu dogmu, da je slobodno ne radjati djecu, ako roditelji nisu u mogućnosti, da ih osobno odgoje, ili ako slabo ekonomski stoje: il timore di non poter bastare personalmente ad economicamente all' educazione dei figli.[34] Ipak priznaje nemoralnost ovakovih čina u slučaju, kada bi roditelji mogli zgodno djecu uzgojiti.

Mi priznajemo, da je uzgoj djece odviše težak posao i da traži velikih žrtava i briga sa strane roditelja. Znamo takodjer, da mnogi roditelji nisu u mogućnosti da sa svojom dje-

---

[33] „Lieč. Viesnik“ l. c.

[34] L' amore ed il matrimonio. Torino 1909. Prevod Giulia Peyretti. Fratelli Bocca Editori. Str. 132.

com ostanu cijeli dan, i da na njih paze. Tako n. pr. radnik ili radnica mora biti odsutna cijeli dan, samo da zasluži potrebitu hranu, a kroz to su djeca ostavljena samoj sebi. To obično biva u velikim industrijalnim gradovima, gdje je zbog razvijene industrije i radništvo u velikom broju. Ali, ovo nije razlog, koji bi mogao opravdati malthusianizam. Mi znamo, da je malo mučniji uzgoj u ovakovim slučajevima, ali odlučno kažemo, da nije nemoguć. A evo za što: Ako otac i majka podju na radnju, valjda će imati koje drugo starije dijete, komu će preporučiti pasku nad ostalom djecom. Osim toga, pretpostavljamo, da će se u susjedstvu naći koja poštena i pobožna osoba, koju će zamoliti, da bi pripazila na njihovu djecu, da ne bi štogod zastranila. A onda kada u večer roditelji dodju kući, nastavit će sa možda zaostalim uzgojem.

Neka nam se ne reče, da je to sasvim malo za uzgoj. Uzgoj ne traži kvantitet vremena nego kvalitet uzgojnih djela. Niti je majka dužna uložiti cijelo vrijeme na uzgajanje djeteta. To bi bilo nemoguće i onda, kada bi majka cijeli dan bila kod kuće. Nego naprotiv, uzgoj traži, da se dijete poučava svakoga dana u svojim kršćanskim dužnostima za neko vrijeme, i da na svojim roditeljima vidi dobar primjer kršćanskoga života. I kada bi to roditelji samo u večer činili, pa neka je kratko vrijeme, i opet, kada bi dijete vidjelo medju njima sklad i ljubav i strah Božji u njihovoj duši, to bi već dosta bilo za njihov dobri uzgoj. Ni škola nema Bog zna koliko vremena, pa ipak škola upliva i na um i na srce, a zar ne će roditelji moći uplivati i uzgojiti, koji su nešto drugo svojoj djeci, nego li su učitelji učenicima? Neka dakle roditelji ulože zdušno ono vrijeme oko svoje dječice, pa im se ne treba bojati za njihov uzgoj. To je razlog, što češće puta susrećemo radničke i siromašne kućice pune ugodnosti i mira, a djecu i krotku i uljudnu, dočim vidjamo kuće bogatih, kako ne imadu često ni sklada ni duhovne ugodnosti, a njihovu djecu bez ikakove čednosti i uzgoja. To nam je znak, da uzgoj ne stoji u obilnosti vremena za uzgajanje, nego u kvalitetu uzgajanja.

Ako li pako oni ne imadu starijega djeteta, onda je to znak, da obitelj nije još tako brojna, da zbog njezina uzdržanja ne bi majka mogla ostati kod kuće, da se više sa djetetom bavi.

Danas pako osnovani su toliki zavodi baš za tu svrhu, i

tu roditelji mogu slobodno povjeriti svakoga dana svoju djecu, tu će im valjda bolje biti uzgojena, nego li bi ih oni sami uzgojili. A sve to stoji malo, ili nikakova troška.

Nego dopustimo, da svi ovi razlozi ne vrijede, naprotiv da stoje razlozi protivnički, što bi onda odatle slijedilo? Slijedilo bi to, takovi roditelji ne bi smjeli niti jedno dijete roditi! Jer nijedno ne bi mogli uzgojiti, pošto su odsutni od kuće preko dana; ako bi pak jedno mogli, zašto ne bi mogli i drugo, i treće i t. d., tim više, što će starija djeca u tom pomagati roditeljima. Dakle niti jedno! A onda, što bi takova ženidba bila? Zar ne bi to bilo svedjerno udovoljivanje živinskog nagona? Pače nešto gore nego samo to, jer je kod čovjeka uvijek grijeh, kad nešto biva, što se protivi zakonu prirode i dostojanstvu ljudske naravi.

Hoće se dakle velika doza smjelosti i bestidnosti, kada nam se takova nemoralna sredstva propovijedaju, ter iznose kao nekakova dobrobit čovječanstva. A zašto se gospoda utječu baš ovim sredstvima, sve kad bi i istinite bile umišljene i pretjerane potrebe roditelja? Zašto se ne bi utekli sredstvu, koje je i časno i dično po čovjeka: sredstvu, koje temperira njegove strasti, a obiteljsku ljubav ne ponizuje do gadnosti?

To je sredstvo, koje smo već prije spomenuli — uzdržavanje!

Istina Ellen Key i to spominje, ali kao kršćanski nazor, pa onda nastavlja: per un saguace dell' evoluzione invece la forma stessa non na importanza, ma contano solo le ragioni.[34] Dakle za nju bi bila kršćanska čistoća samo neka forma, a ne jadan razlog, krjepost! Svakako je žalosno, da žensko srce nešto takovo može u javnosti ustvrditi. Ali pustimo to, kada toga ne mogu razumjeti ljudi, o kojima bi rekao sv. Pavao: a n i m a l i s h o m o. Radje proslijedimo sa prosudjivanjem njihova glavnoga razloga, a taj je teškoća uzgoja.

Mi i opet priznajemo, da je uzgoj skopčan sa teškoćom; da je on teško breme roditeljima, osobito u siromaštvu. Ali treba se spomenuti, da su roditelji nužno na taj uzgoj zvani, da su to dužni činiti. Nešto će pretrpjeti, a valjda i mnogo, ali za to će biti od Boga nagradjeni. Uzgojni posao biti će im izvor zaslugâ pred Bogom. A na ovomu svijetu imati će mir i zadovoljstvo svoje savjesti, da su živjeli kao ljudi.

[34] Op. c. str. 132.

Imanje vremenito često puta nije znak, da porodica mora biti sretna i čestita. Pače to je baš imanje više puta prigoda raspuštenosti porodice. Koliko puta nismo vidjeli djecu bogatih roditelja, kako su razmažena i raskalašena, kako provode bezbrižan život? Takovi često ne znadu, što će reći rad, nauk, što trpljenje i umjerenost. Pa jer u ničemu ne imadu oskudice, stoga i ne ćute potrebe, da se u nečem osposobe, kultiviraju. Dok su po školama, obično ih vidjamo medju najzadnjima, a poslije kada stupe u javni život, mjesto da budu na dobrobit društvu, bivaju mu na štetu i na sablazan. Ono pako imanje, koje su baštinili od svojih roditelja, malo po malo opada i poništava se, dok se sasvim ne uništi. Mi ne velimo, da se ovo vazda dogadja, ali kažemo, da često biva. Ali često se dogadja sasvim protivni proces kod siromašne porodice. Kada dijete već u prvim godinam svoga života oćuti teškoću toga života, onda oćuti i dužnost i potrebu, da tu teškoću svlada, ako hoće da mu život bude moguć. Tako kod siromašnoga djeteta zarana se poradja odluka i volja za radom. U tomu radu, gladu, u tomu trpljenju i mučenju razvija se njegova snaga, a volja i značaj stječu stalnost za najviše stvari. Stoga su većinom sinovi siromašnih ljudi u školama prvi u nauku. Prvi dobrotvori čovječanstva i prvi velikani bili su većinom djeca siromašnih potleušica, koja ih je jedva mogla othraniti u njihovu djetinjstvu.

Nije dakle bogatstvo roditelja znak sreće za njihovu djecu, nego je znak sreće u plemenitosti srca, u moralnim načelima, u vjeri u Boga Stvoritelja i u djelovanju prama ovim načelima. A ovo je blago svakoga čovjeka, pa i najveći siromak može do njegova posjeda doći.

Poznajem siromaka čovjeka, koji nije imao — pače niti svoje vlastite kuće. U tako velikom siromaštvu rodio je sedam sinova. Neki su ga sažaljavali i govorili medju sobom: što će od one djece biti? Siromašni roditelji zbilja su se trudili, da ih othrane krvavim žuljevima. No kroz to su svojim primjerom i uputama dali svojoj brojnoj djeci plemenit kršćanski uzgoj. I kada su malo poodrasli, pošli su u svijet za kruhom. Svojim poštenjem, svojim radom stekli su lijepo imanje. Njihovi roditelji provodili su ugodne dane u svojoj starosti, jer su ih njihova djeca svakom vremenitom srećom obasipavala. Bog im je i na ovomu svijetu obilno naplatio njihov obiteljski trud. I

sada su oni nekoč veliki siromasi u svom mjestu priznati medju prvim i časnijim ljudima.

Koliko je uzvišenija bila moralka ovih roditelja, nego li je ona, o kojoj nam pripovijedaju neomalthusianci?! Kako bi bilo bolje, uzvišenije, da su i oni slušali onaj glas, koji je govorio sa gore sinajske i u Galileji, a ne iz materijalističke kloake![35]

Mi znademo, da dobar stan upliva na zdravlje čovjeka i da je to dobro i sreća imati stan prostran i zračan. Ali nije u stanu sve. Od većega je značaja i upliva na zdravlje moralni život. Svaki dobri mislilac i prijatelj čovječanstva preporučivat će za zdravlje moralan, neprijekoran život kao prvo sredstvo. Gospodin Spitzer, dok je tako brižan za zdravi i prostrani stan radi zdravlja, dotle propisuje jedan od najgrdnijih otrova za zdravlje — a to je nećudoredan život!

Veli nam: zdraviji će biti! Poboljšati će se uopće rasa! Ali mi u selekciju, kakovu uči dr. Spitzer, nikako ne vjerujemo. Odveć je materijalistička i niska! Čovjek bez krjeposnoga života nije ni tjelesno jak. Istina, krjepost je svojina duše. Ali duša upliva na tijelo i saopćuje mu zdravlje, t. j. mir duše blagoslovno upliva na samo tijelo. Pa kako su stari govorili mens sana in corpore sano, tako se slobodno može i obratno reći: corpus sanum ex mente sana. Stoga su moralni i nepokvareni narodi jači, otporniji prama svakomu trudu i muci, jer pod uplivom zdravih etičkih zakona u životu, tjelesna se je snaga razvila do najvišega stupnja.

Štedljivost, umjerenost u jelu, piću, sv. čistoća itd., to su uvjeti za zdravlje i pojedinca i obitelji. Zašto nam dakle gospoda malthusijanci ne govore o krjeposnom životu? Zašto se ne ustanu na alkoholizam, koji toliko hara, na rasipnost i na luksus, koji je obuzeo i niže klase? Zašto to ne gledaju satrti u čovječanstvu, pa bi ljudi siromašni mnogo bolje i pristojnije živjeli, a ne uz ove poroke unositi jednu od najgadnijih mana, koja i obitelji i društvu otvara nečasni i smradni grob!

Popustljivost u načelu.

Kaže nam sv. Toma, da je potrebito da ljudska narav, ukoliko ona dosiže angjeosku, ima poznanje istine i spekula-

[35] Ellen Key l. c. veli, da nova moralka postavlja nova pitanja na raznim poljim kao: rada, prekršaja, uzgoja a osobito o seksualnomu životu, pa veli: Anche in questo dominio essa non ascolta più la begge del Monte Sinai o della Galilea.

tivne i praktične bez ikakove muke i traženja, jer to mora biti početak svake istine u čovjeku (De Verit. q. 16, a 1.).

Spekulativna načela vazda su stalna i nepromjenljiva, ona su dakle nužna, jer ne mogu drukčija biti nego li jesu. Tako vazda ostaje nužnom, nepromjenljivom istinom, da jedna te ista stvar u isto vrijeme ne može biti i ne biti; da je cijelo veće, nego li je njegov dio itd.

To je potrebito i razložito. Čovjek ne može bez istine biti, a prva načela zapravo su sjeme, kako angjeoski naučitelj veli, k daljnoj istini, do koje možemo doći na ovomu svijetu. Kada ove prve istine ne bi bile stalne, kada bi one bile promjenljive, onda čovjek ne bi nikada mogao do istine doći. Istina je jedna, i kao takova nepromjenljiva i nužna, a kako bi moglo dovesti do ove istine jedno načelo, koje je nestalno i promjenljivo?

Ali i načela praktičnoga razuma isto tako moraju biti nužna i nepromjenljiva. Ova načela odnose se na praktičan život, na ljudska slobodna djela. Ona daju svijetlo i put, kojim ljudi moraju krenuti. Inače bi morali ostati u tami, pa ni u pojedinom slučaju ne bi mogli znati, što im valja činiti prama svomu ljudskomu dostojanstvu. Nestalnost i promjenljivost prvih moralnih načela već je sama po sebi tmina.

Ako u ovim načelima ne smije biti ni popustljivosti ni promjene, to je onda jasno, da nije niko ovlašten da u ta načela dira, i da takovu promjenu u njih unosi. Svaka promjena načela uništenje je njihovo — a to će reći: uništenje moralnoga reda i otvaranje vrata nemoralu. Naime: moralni život čovjeka nije u praksi drugo, nego aplikacija silogističkih zaključaka. Da dobijemo 4, uvijek će morati biti $1 + 1 = 2$, $2 + 1 = 3$, $3 + 1 = 4$. Dopustimo samo jednom da $1 + 1$ čini 3 mjesto 2, onda nam je cijeli zbroj propao. Isto tako dopustimo li, da jednom bude dopušteno protiva moralnim zasadama djelovati, već smo u svojoj bîti poništili načelo, a s time i moral, i onda smo već uveli razvratnost i raskalašenost. Stoga kršćanski naučitelji uvijek naglasuju, da nije slobodno ni jednu malu laž reći, pa taman o njoj ovisilo spasenje svega svijeta. Time su htjeli istaknuti nepromjenljivost moralnih načela.

Isus je bio, jest i biti će uzor čovječanstvu. Njegova blagost i milosrdje na svakoga se je protezala. Kaže nam sv. Evangjelje, da je i sa grješnicima blagovao. Ali isto tako sjajno

je svijetlila i svetost načela sa njegova božanskoga čela. On je onaj i naučitelj i ovršitelj svih moralnih načela, kakvoga dosada nije bilo. Istina, bio je popustljiv i prama najvišim grješnicima, ali ta je popustljivost bila u milosrdju, u milosti, koju je on obilno svrhu njih izlijevao, nu nije nipošto bila popustljivost u načelu. Načelo je Isusu nešto velikoga, svetoga, od čega se ne smije otstupiti. Za njega je načelo moralno sunce, koje svedjerno mora svijetliti na obzorju čovječanstva.

Divan ti je onaj božanski ideal načela, zbog koga je znao i bič uzeti u svoje ruke, da njime ošine one, koji su svojim životom to načelo gazili!

A jedno takovo načelo jest, da čovjek u ženidbenomu stanju ne smije zapriječit radjanje. To je samo sobom razumljivo. Istina, nije to prva moralna zasada, koja općenito govori o dužnosti da treba činiti dobro i izbjegavati zlo, ali svakako ne stoji daleko od nje. Stoga ju svaki bez truda može spoznati. Pa kako prve zasade ne trpe nikakove promjene, tako ne trpi ni ova.

Istina, neomalthusijanci, barem nekoji, pokušali su da tu promjenu ustanove. Tako nam Kejovica veli, da bi zaprječenje radjanja bilo nemoralno, kada su roditelji u stanju da dobro svoju djecu uzgoje, dočim ako nisu u stanju uzgojiti poroda, onda zapriječiti radjanje ne može biti zlo.

Time je ona očito ustvrdila, da nešto, što je u sebi zlo i nedopušteno, ipak može postati dobro; ali onda mogla je slobodno i otvoreno reći: to je vazda dobro i svakomu je dopušteno. Zar takovom tvrdnjom nije digla načelo kao načelo? Zar će onda i za drugoga, t. j. za onoga, koji može uzgojiti, to načelo ostati načelo tvrdo, nužno i nepromjenljivo? Ako je jednom potreba, zašto meni nije potreba? Ako je jednom dozvoljeno, zašto meni ne će biti dozvoljeno? I svaki će naći potrebu i razlog, jer će svaki promatrati svoj razlog sa svoga subjektivnoga stanovišta. Time nužno biva načelo prepušteno samovolji pojedinca, a to je već poništenje moralnoga načela. Nikako nije narav načela da bude u našoj vlasti, nego smo mi u vlasti načela, pa svoja djela moramo prama njemu upravljati.

Da je ma samo djelomično popuštanje u načelu njegovo posvemašnje porušenje, za to nam daju očiti dokaz, valjda nehotice, sami malthusijanci. I dr. Spitzer ističe malthusianističku uporabu kao dozvoljeno sredstvo u slučaju potrebe. Ali to po-

puštanje u načelu došlo je napokon do toga, da je napokon dao posvemašnju slobodu, jer veli: „Traži li koja žena takovo sredstvo, koja nije niti bolesna, niti siromašna, nego bi samo htjela da se sačuva od njoj neugodnih začeća, pošto je trudnoća škodljiva ljepoti njenoj, ili ju smeta u društvenom pogledu, valja joj preporučiti ili naravna ili neškodljiva kemična sredstva".

A kako to? Zar nije prije tvrdio, da je to moralno i dopušteno kod bolesnih i siromašnih? Otkuda da to sada, da je dopušteno i radi ljepote i radi društvenih smetanja? Zar nije nositi dijete i radjati svakoj ženi društvena smetnja? Zar trudnoća ne škodi naravnoj ljepoti svake žene? A onda slobodno će biti svakoj ženi i svakom čovjeku da ne radja!

Naravno morao je doći do ovoga zaključka, kada je moralnu istinu promijenio u njezinoj bîti. Tim je jednostavno ona ostala porušena.

Malebranche je govorio, da je veći dio ljudi rek bi nesposoban da učini kakov moralni zaključak iz prvih moralnih načela. Da li Malebranche ima pravo? Ili je pako istinitije ono, kada je rekao, da bi nekim ljudima bila geometrijska istina štetna, oni bi ju izvrnuli?!... (Recherche de la veritè II, 10.).

A mi velimo: zašto nam i govorite o moralitetu i dopustljivosti, vi, koji rušite temelje morala!

Humano čuvstvo.

Prije smo govorili o nepromjenljivosti moralnih načela i njihovoj neovisnosti o samovolji pojedinca. Pravo je, što smo rekli, jer moral nije privatno ili posebno dobro, uzeto u zakup od pojedinih osoba, da bude njima samo na dispoziciju i to ako hoće. Moral je općenito dobro — dobro naravi. Dakle dobro sviju ljudi. Svi moraju ta dobra imati i prama njima uredjivati svoja djela. To je razlog, da nema ljudskoga čina, koji nije moralan-etičan čin. Stoga je neko jednom rekao, da etika i u vreću ulazi. I dobro je rekao, jer ne smiješ reći, da je vreća brašna tvoja, ako nije tvoja.

Neomalthusijanci u svojemu raspravljanju razmeću se riječima „moral", „moralan" i t. d., a ipak, kada hoće da opravdaju svoje nisko stanovište, gledaju da pobjegnu izpred etike, i pozivlju se na humano čuvstvo. To humano čuvstvo diktuje im imperativno, neka liječnik propiše sredstvo, kojim se zapriječi

začeće, kada bi iz porodjenja nastale neugodnosti u obitelji, kao n. pr. bolest majke ili njezino siromaštvo. I dr. Spitzer poziva se na to humano čuvstvo, a izričito ostavlja etiku etičarima.

Pošto su ljudi skloni na samilost, i jer je ovo čuvstvo osobito jako kod uzgojena čovjeka, stoga ovaj poziv na čuvstvo mora biti od velikoga upliva. Vidimo dakle, što je čuvstvo u čovjeku i kada se ono nameće imperativno:

Čuvstvo nije drugo nego neka strast (passio), a ipak u strogom smislu nije strast, jer svako čuvstvo jest strast, ali svaka strast nije čuvstvo. Pošto je čuvstvo naša strast, onda i ono mora sastojati se u djelima niže tjelesne strane — u poticajima njegovim. Ali taj poticaj pogledom na svoj uzrok različit je u čuvstvu, i odličniji je u njemu, nego li je u strasti. Ta odlika u uzročnosti daje prednost čuvstvu nad strašću. Naime: strast nastaje uslijed spoznaje naše niže strane i njezine požudne moći, koja ide k poznatomu predmetu. Ovaj čin ostaje na istomu stupnju dobrote, na kom su i moći, koje ga izvadjaju. On je dakle nešto tjelesno. Tu idealnosti nikakove nema.

Nu kod čuvstva ipak imade idealnosti. Istina, i čuvstvo je u nižoj tjelesnoj strani, ali svakako ono ima podlogu idealnu — ideja mu je uzrokom.

Čovjek je sastavljen od duše i tijela. Duša sama po sebi nije čovjek, pa stoga ju i nazivlju filozofi „substantia incompleta“. Ali ni tijelo nije samo po sebi čovjek. I jedno i drugo zajedno istom je čovjek. Ali to zajedništvo nije sastavljeno i spojeno onako, kao što se dvije stvari meću jedna do druge. Takovo sastavljanje bilo bi akcidentalno. Čovjek je jedinstven, jedan, a to će reći, da je spoj izmedju duše i tijela bitan - esencijalan.

Pošto je ovaj spoj bitan, stoga ne možemo čovjeka ni u njegovu djelovanju dijeliti. Nije tijelo jedno područje, u kojemu se proizvadjaju djela ili promjene, a da tih djela i promjena duh ne osjeti. Ali nije ni duh jedno takovo područje, u kojemu se izvadjaju razumna djela, a da upliv tih djela ne osjeti i niža strana. Ljudski psihično-vitalni ustroj mora se pomisliti kao savršeni stroj, u kojemu kucaj jedne žice poradja odziv u cijelomu ustroju. Stoga velike tjelesne strasti uplivaju na duh, i dogadja se, da čovjek često padne, a ne bi bio pao, da nije

bilo strasti. Ali i misli u duhu vrše svoj upliv na tijelo, pa vidimo, da oni, koji su posvećeni pobožnomu i svetomu životu, nekako tu svetost utiskuju i svom tijelu, pa strasti na taj način u njima padaju. To nam je očito iz života svetih ljudi.

Sjedište idejâ naš je duh. Tu je njihov vrutak. Mi mislimo o dobroti, o ljepoti, o milosrdju i t. d. To je sve nešto duhovnog, to su sve ideje — čedo naše duše. Ali ujedno ideje su dan duha. One su sunce, koje svijetli na našemu nebu.

Nu to sunce nije samo u duhu, barem svojim učinkom, jerbo ono svojim svijetlom rasvjetljuje i nižu stranu. N. pr. ideja samilosti, čednosti, ljepote nekako je prama našemu duhu. Stoga naša razumna požudna strana ide k njojzi. Ali to ganuće, koje je nastalo u našemu duhu, u našoj volji spontano i nehotice pobudjuje i našu nižu stranu. T. j. naša fantazija prima onaj poticaj i stvara pomoću njegovom sliku (phantasma) onoga, što je od toga duhovnoga ganuća primila. A na ovu sliku slijedi u nižoj strani ganuće. To ganuće je čuvstvo!

Prema tomu čuvstvo je odraz ideje u nižoj strani. Kako se slika u ogledalu odrazuje, tako se donekle vidi i odrazuje ideja, ili učinak njezin na nižoj strani. Ili da se još ljepšim primjerom poslužimo: čuvstvo je odjek ideje u nižoj strani. Kao što glas odjekuje uz prodolja i ona jeka biva nešto njegovo, tako utisak ideje u nižoj strani biva neki njezin duhovni odjek. To je ideja, ako se smije tako reći, obučena u sjetilno ruho.

Čuvstvo je dakle pojav, koji se jedino poradja u nižoj strani, ali se od strasti razlikuje, ukoliko mu je dao idejni svijet prigodu da se rodi. Stoga kod čuvstva niža požudna moć većma trpi, a kod strasti ona (moć) djeluje, ali ovdje učinak se drugoga proizvadja na njoj — premda ne niječemo, da moć i kod čuvstva djeluje.

Pošto je čuvstvu sjedište u nižoj strani čovjekovoj, a niža strana po sebi nema mjere ni stalnosti, nego se prama raznim prilikama promjenjuje, za to su i čuvstva kod ljudi različita. Imadu viša i niža čuvstva, življa i manje živa. Prama razvitku spoznajne moći, koja je u fantaziji, prama jakosti fizičnoga sustava, prama ćutljivosti cijeloga fizičnoga aparata i čuvstvo pada ili raste. I to ne samo kod različitih osoba, nego takodjer kod jedne te iste osobe.

Ali, ovakova čuvstva ne mogu biti pravilom našemu dje-

lovanju. To je nešto niže i ako je odraz ideje. To je nešto nesvjesno, što može biti i pretjerano i nedotjerano. To je nešto, što nije stalno i ne može biti pravilom djelovanju. Čovjek je pak razumno biće, pa zato i njegovo djelovanje mora biti razumno.

Što bismo mi sudili o onomu, koji bi imao jako čuvstvo samilosti i radi toga samo razdijelio cijelo svoje imanje drugima? Rekli bismo, da je bezuman.

Onda je jasno, da čuvstvu jednako treba gospodariti kao i strastima. I onda tekar čuvstvo postaje dobro, kad je prožeto razumom, kad je svojom naravnom uzdom obuzdano i umjereno. Pa ako smo uopće rekli, da se etika ne može odijeliti od ljudskih djela, to pogotovo moramo reći, da se ne smije odalečiti od čuvstava.

Zabluda je dakle kod malthusijanaca pozivati se na čuvstvo, kada takovo djelo zdrav razum osudjuje, i kada samo čuvstvo onda postaje ljudsko-humano, kada ono svijetlo razuma slijedi.

Zabluda je, i to golema, kada neko misli, da je ovlašten zabaciti etična načela ili raditi protiv njih stoga, jer po svom zvanju nije svećenik ili kakov crkovnjak. Zar su samo svećenici dužni paziti na moralna načela? Rekli smo: etika je universalno dobro razumne naravi, pa stoga moraju paziti na nju svi ljudi bez razlike staleža i prama etičkim načelima moraju sva svoja djela upravljati ne isključivši ni čuvstva.

I tko tako radi, taj istom radi humano!

Druga su vremena.

Dr. Spitzer govoreći o sv. Pismu i starim vremenima, u kojim je ono pisano, misli, da je onda mogao biti opravdan nazor, koji ono ističe, a taj je: dužnost radjanja. Nu to je onda bilo! Onda su bila druga vremena, koje mi patrijarkalnim zovemo. Tada naroda nije bilo u obilju, a ljudi su mogli lako živjeti. No danas su životne i socijalne prilike sasvim drukčije. Svijeta se je narodilo preko mjere, a prilike za uzdržavanje života jako su mučne i teške. Stoga sada ne može biti takove dužnosti.[36]

Nama je drago upozoriti na činjenicu, da i dr. Spitzer

[36] Lieč. Viestnik l. c.

priznaje potrebu radjanja radi samoga društva, barem za ona prva patrijarkalna vremena.

Ali mi kažemo, da je i danas potreba radjanja radi društva. No druge su danas prilike!

Zaista danas se drukčije žive nego u staro patrijarkalno vrijeme. Onda nije bilo ni željeznica, ni parobroda, nije bilo raznih izuma, koji olakšavaju život na svijetu. I ako u tomu postavimo promijenjene prilike, onda ova tvrdnja ima pravo. Ali nema pravo, kada misli, da su promijenjene prilike pogledom na dužnost radjanja.

Zar i danas nije potreba od radjanja? Ako je radjanje u ovomu redu providnosti jedini put, po komu Bog stvara ljude, onda moramo reći, da je ono i danas jednako nužno i potrebno.

Mi priznajemo, da danas ima više pučanstva, nego ga je bilo u prastaro vrijeme. Ali što odatle slijedi? Zar je time dužnost radjanja prestala? Svaka stvar ide svojoj visini i savršenosti. Iz male klice razvija se ogromno stablo. I ono dok može, uvijek pušta u visinu i širinu svoje grančice. Težnja širenja i rasta kod njega je naravna i nije manja onda, kada je ono u bujnosti, od one, koju je imalo u početku.

Nešto slična možemo reći i o čovječanstvu. Prvi čovjek sa svojom družicom bio je pozvan da uspostavi ljudsko društvo. To je početak njegov, prva klica njegova! I ovo moralno stablo raste i raste vijekovima i širi svoje grane na sve strane ovoga svijeta. Pa kakova je bila dužnost kod prvih roditelja, da postave temelj njegov, tako je dužnost kod njihovih potomaka, da se ovo društvo uvećava i širi. Niti ima, a niti može biti razlike izmedju ovih dužnosti. I ako se žigoše djelo Onanovo kao gadno i nemoralno, to jednako mora biti i danas gadno i nemoralno — i atentat na društvo.

Slabi su razlozi, kad nam se kaže, da je danas teže živjeti, nego li je bilo u stara vremena. Ovdje nije pitanje o usporedjivanju teškoćâ sadašnjega i ondašnjega vremena za život, nego o moralnosti čina i atentatu na društvo ljudsko. Ali, ako i na te teškoće pazimo, moramo reći, da su one na fantaziji osnovane, ili da se to samo tako, kaže, da se uzakoni jedno nedjelo.

Malthus je mislio, da bi svijet morao brzo propasti od glada, ako se bude u onakovoj progresiji množio kao dosada.

Dosta je vremena proteklo, od kada je Malthus to pisao, a svijet se je silno množio, pa ipak to množenje nije mu donijelo glada ni smrti. Novi su se izvori blagostanja ljudstvu otvorili, pa i zemlja pod vještijom kulturom bolje danas radja, nego je prije radjala. Stoga veli Belliot,[38] da bi Francuska mogla do 100 milijuna hraniti, kada bi bila racionalno obradjena. A gdje su razna trgovačka prometala, koja nam olakšavaju uvoz i izvoz prama potrebi svakoga pojedinoga kraja.

Nije se dakle ispunila sanja protestantskoga svećenika, a nije ni ova dra. Spitzera. Pače mi očito velimo: danas je laglje živjeti, nego li je bilo u prastara vremena.

Ali zašto nas gospoda malthusijanci sile, da vrludamo po prastarim vremenima, kada imademo očite primjere pred našim očima:

Njemačka se je u pučanstvu podvostručila poslije rata od god. 1870. Naravno, prama teoriji Malthusovoj morali bi ljudi u Njemačkoj već sada umirati od glada, ili barem morali bi biti u najskrajnijoj bijedi; i moralo bi tamo vladati proverbijalno siromaštvo.

Ali sve se je dogodilo obratno. Njemačka je sa rastom pučanstva stjecala sve veću snagu. Obrt, trgovina, znanosti, umjetnosti došle su u onoj zemlji do vrhunca. A sa većim stupnjem kulture raslo je i bogatstvo. Od onoga vremena Njemačka je u svemu imponovala cijeloj Europi. A sada, kada je najviša potreba nastala domovini, kad je naime svom silom buknuo evropski rat, očito se vidi, koja je blagodat za domovinu radjanje. Onaj podvostručeni broj Njemačke pružio joj je moć, da može staviti na bojne poljane silne legije, koje se neustrašivo bore dajući svoju krv za domovinu. I pred jednom Njemačkom zamišljene su i prědaju udružene evropejske sile.

Kod Francuske od god. 1870. sasvim je obratno bilo u tomu pogledu. Ona nije rasla u broju svojih sinova. Nemoral je izjedao obiteljski život, pa ljubav roditeljska ostala je bez ljubavi. I tako danas Francuska nije viša od one, koja je podlegla na bojnim poljanama spomenute godine. A da li je to usrećilo onu zemlju? Da li je stoga postala bogatija, kulturnija i naprednija od svoje suparnice Njemačke? Nije! To Francuskoj nije donijelo nikakove prednosti ni kod kuće, niti u vanjskom svijetu.

[37] Belliot: Manuel de sociologie str. 278.

Francuski je narod zanosan i duhovit. Pun je samosvijesti i ponosa. Njegov poraz sedamdesete godine bio je ljuta rana, koja ga je od onda svedjerno tištila, i on od tada svedjer sanja o osveti. Revanche postala je programom cijeloga naroda. I taj čas osvete danas je došao! Ali, tko da osveti Francusku? Zar djeca i sinovi njezini? A kako će, kada je ona djecu svoju davno uništila? Kako će, kad su roditelji prije svomu narodu grob iskopali, nego li su ga u zipku položili? Zove sada domovina Francuska, vapije djecu svoju, a djeca se ne odazivlju, i ne čuju poziva njezina, jer ih nema. Roditelji nisu imali ljubavi prama svojoj djeci i nisu joj život dali, a sada djeca ne ćute ljubavi prama svojoj sebičnoj roditeljki, i ne će da joj dadu svoga života! Revanche se ispunja potpuno, ali revanche zakona naravi! Stoga ona velika, ponosna Francuska prisiljena je da zove u pomoć crnce, neka joj barem oni sačuvaju život, kada nema djece vlastite, da joj osvete sramotu!

Ljubav prama domovini svakomu je čovjeku prirodjena, jer se ona sa njegovim životom svezala. Ona zemlja, u kojoj smo nikli i koja nas sada hrani kao svoju djecu, već samo time postaje dio našega života. I mi se od nje ne možemo odijeliti. Stoga je ljubav prama domovini jaka i neustrašiva.

Ali ta je ljubav i dužnost! Dužni smo da doprinosimo dobrobiti i sreći njezinoj, pa kada bi trebalo, morali bismo i život svoj za nju dati.

Upravo stoga svaki griješi, tko ovoj dužnosti ne odgovara. Ali najgadniji i najniži grijeh prama svojoj domovini jest njezino izdajstvo. I najprimitivniji narodi smatraju izdajnika domovine izrodom, koji svedjerno na svomu čelu nosi utisnut žig sramote. Efijalte nam je još živi primjer toga i ako taj primjer potječe iz grčkih bajnovitih vremena.

A neomalthusianizam najperfidnije je moderno izdajstvo vlastite domovine. Domovina ima pravo na svoj život i na svoj procvat. A to će reči: ima pravo da se radjaju njojzi vjerni sinovi, koji će obnavljati njezin život i učiniti ju silnom i jakom. Pa kada on (malthusianizam) to priječi, onda njegov zločin biva najgadnije protudomovinsko djelo.

Svi oni, koji su zadojeni duhom slobodarstva i bezvjerja, znadu vikati i deklamovati o domovini i ljubavi domovinskoj. U ime toga rodoljublja znadu se dizati tužbe protiva crnomu natražnomu Rimu kao zatorniku rodoljublja. Tako je i „Slo-

boda" u Splitu pisala: otkada je zasjeo na Papinsku stolicu Pio X., stigao je hrvatski narod udarac za udarcem. Rekao bih, da te ljude izjeda sveta domovinska ljubav! Ali kada se javno uči i širi nemoral u novinstvu, u književnosti, u znanstvenim i liječničkim revijama, onda oni kao da toga i ne vide i ne čuju! onda to prolazi pod imenom kulture za dobro naroda!

Dā, druga su vremena!

Posljednja riječ.

Iz svega što do sada rekosmo, jasno nam je, na kako slabom temelju počiva malthusijanistički i pokret i nazor. Jasno je i to, kako taj nazor nije drugo nego rušenje obiteljskoga života. U njemu nije obitelj ono mjesto, gdje se ljubav rasplide i cvate. Nije obitelj perivoj pun života i raznoga ugodnoga cvijeća. U njemu je obitelj samo jedna golijet, jedna pustara bez zelenila, bez života i proljetne ljepote. Tamo slavulj ne pjeva, niti potočić žubori. Tamo samo vihor od vremena do vremena bjesni, a nesnošljiva žega izgara i pali. — Vihor! To su požude, koje bjesne u nižoj strani. Žega! To je blud, što izjeda dušu i tijelo.

To nije obitelj! To je bludilište!

Koliko je veći i uzvišeniji kršćanski nazor! Za nas je ljubav prvi uslov obitelji. Ali ne ljubav kao strast. Jer to nije ljubav — to je strast, to je sebičnost. Nego ljubav kao krjepost. Ona ujedinjuje dvije duše. Zaručnik i zaručnica postaju jedno srce i jedna duša svojim mislima, težnjama, željama i t. d. Tu nije sebičnost princip ujedinjenja, nego sasvim nešto oprečnog, nešto duhovnog i idealnog, što mi nazivljemo svetom kršćanskom ženidbenom ljubavlju.

Stoga u kršćanskomu nazoru obiteljska ljubav ne može i ne smije pasti do gadnosti; ne može i ne smije uključivati ništa, što je nedolično i nisko. Ona uvijek stoji visoko nad blatom zemaljskim i ostaje uvijek krjepost ljubavi.

A krjepost je svaka djelotvorna. To po gotovo moramo reći o ljubavi, jer je ona najveća i najizvrsnija, i jer je ona duša svake krjeposti za svrhunaravni život. To je ona krjepost, koju Bog ulijeva u našu dušu i koja imade neke sličnosti sa njegovom vječnom ljubavi. Ona nas nekom tajnom silom uzdiže

nad ovaj svijet i uznosi do njegove ljepote i s njom nas ujedinjuje.

A Bog je djelotvoran. Njegova božanska ljubav prodrla je iz vječnosti u kaos, u ništavilo eksistencije. Tu je razvila svoju snagu i toplinu, i na njoj se je ukazao ovaj svijet sa svom raznolikošću života. Stoga kažemo, da je On iz svoje ljubavi ovu vasionu stvorio!

A mi, jer posjedujemo sličnost njegove ljubavi, ujedno moramo posjedovati i sličnosti njegove djelotvornosti, naime: i naša ljubav mora biti djelotvorna. Pa o tomu napokon i svak znade. Još stari su to upoznali i govorili su, da je amor diffusivus sui. Sv. Pavao davao je ljubavi svojstva svih krjeposti veleći: Caritas patiens est, benigna est: Caritas non aemulatur, non agit perperam, non inflatur, non est ambitiosa, non quaerit quae sua sunt, non irritatur, non cogitat malum etc. (Corin. 13, 4). To znači, da je ljubav ona snaga, kojom čovjek djeluje ne samo za se i za svoje vjekovito dobro, nego i za čovječanstvo i po njojzi doprinosi onomu djelu, koje je Bog iz ništa stvorio.

I baš u obitelji ona je svoju osobitu funkciju primila. Tu se naime na osobiti način vidi njezino uzdignuće do vlasti i snage stvaranja. Po njoj obitelj postaje perivoj pun života i bujnosti, po njoj je obitelj jedna krasna oaza u pustinji. Tu se dječica vesele i igraju, i majka ih gleda kao svoju sreću, svoje najviše blago. A otac — u svijetu, u radu, izložen neugodnostima i nevoljama, osjeća svu prazninu svijeta i života na njemu. Ali njegova pamet polijeće njegovu dragomu pragu. On tamo u duhu gleda svoju drugu, svoju dječicu. I odmah mu je laglja teškoća života. Tješi ga, da će večeras počinuti u njihovu zagrljaju i njihovoj ljubavi. Pa kao što putnik našavši oazu osjeti sreću poslije truda i žedje, tako i čovjek u toj oazi na svijetu osjeti u obitelji svu i jedinu sreću svoga života. Tude, u zagrljaju svoje dječice i svoje družice zaboravlja na nevolje, na križe, na uvrede... Otolen slobodno podiže s njima svoje oči prama onomu, koji mu je tu sreću na svijetu dao.

Oh kako je uzvišena kršćanska obitelj, koja na ljubavi žive i njome raste. To nije bludilište, što smrdi i zapahiva smradom groba — pakla. To je raj zemaljski, u komu miriše cvijeće kršćanskih krjeposti.

Takova obitelj je sreća domovine! Takova obitelj poradja

djecu plemenitu, krjeposnu, zdravu, jaku i zanosnu za svoju domovinu.

Da je gosp. Spitzer i njegovi drugovi na ovo mislio, da je bar mâlo svijetlo idealizma bilo u njihovoj duši, možda bi opazili ljepotu kršćanskoga nazora, možda bi oćutili, da smrdi ono, što su se usudili preporučiti svojem narodu.



Bilješke iz bogoslovske literature.

Volja kao faktor u duševnom životu. 1. Dok se teoretskom filozofijom mogu sustavno (ne diletantski!) baviti samo spekulativno gradjeni umovi, za praktičku se filozofiju zanima svaki misaon čovjek, a njena se potreba namiče svakome, tko želi svrsi shodno udešavati svoj život. Problem ljudske volje imade u filozofiji upravo tako čarobnu privlačivost, kaošto je i čarobna njena moć u stvaranju životnih oblika. Već je Schopenhauer izrekao, da se u rješavanju ovog problema očituje snažnost filozofijskog duha. I doista vidimo, kako je upravo problem volje onaj faktor, koji je i Schopenhauera i svu antimetafizičku Kantovu školu opet prebacio iz empiričke sfere u metafizički svijet. Tako je volja preuzela odlučnu ulogu u filozofijskom umovanju, kaošto je dominantan njezin položaj u praktičkom životu. Moderna psihologija, kao najnovija faza filozofijskog stvaranja, počinje joj obraćati svu pažnju. Nakon što su H. J. Watt,[1] pa Narcis Ach,[2] Sigwart[3] i drugi naučenjaci stali eksperimentalno istraživati volju, možemo očekivati, da će znanost zaći i u ovu najtajnovitiju dubinu ljudske duše. Zato pozdravljamo u tom smjeru i najnovije djelo J. Bessmera,[4] te nam je nakana ovdje iznijeti nekoliko riječi o tom djelu.

[1] Archiv für die ges. Psychol. 4. (1905).

[2] Über die Willenstätigkeit und das Denken (Göttingen 1905); Über den Willensakt und das Temperament (Lpzg. 1910). Rasprave Achovih učenika (Glässner, Hillgruber, Wiedenberg, Rux i dr.) iznose „Untersuchungen zur Psych. u. Phil.“ (I. B. Lpzg. 1912).

[3] Kleine Schriften. Zweite Reihe[2]. Der Begriff des Wollens u. sein Verhältniss zum Begriff der Ursache (Frbg. (1889).

[4] Julius Bessmer S. J. Das menschliche Wollen (Frg. Herder 1915).

Bessmer ide za tim, da znanstveno prikaže uvjete, na kojima se osniva odgoj volje. Razni psihološki nazori o naravi volje tvore bitni i temeljni uslov, koji odlučuje o vrijednosti pedagoških principa i o kojemu ovisi metodičko uzgajanje karaktera. Senzualistička struja (Münsterberg, Ebbinghaus) istovetuje voljni čin s djelovanjem (Handlung), tako te ne priznaje voljnog čina kao osobitu psihičku činidbu. Ali iskustvo nas upućuje, da treba samu pojavu htijenja pomno razlikovati od djelovanja; jer imade slučajeva, gdje nakon stvorene odluke pridodju nepredvidjene okolnosti, koje sprječe izvedbu odluke, a da pri tom sama odluka kao usebna činjenica nije otklonjena. Za to senzualisti dopuštaju, da je voljno djelovanje psihička tvorina, ali nije različna od motornih tendenca i onih pomišljaja, koji obuhvataju čuvstva ugode i neugode. I Wundt svodi sve naše htijenje na čuvstva i afekte. Herbartova je škola učila, da volja nije drugo nego kompleks težnjâ, koje su opet samo funkcije pomišljanja. Tako i Spinoza smatra htijenje funkcijom mišljenja.

Proti ovim nazorima dokazuje prije svega moderna eksper. psihologija (napose Michotte[5]), da htijenje nije modificirano ćutilno poimanje i pomišljanje, već da je primarna pojava u svijesti našoj. Iskustvo dokazuje svakom pojedincu, da voljna odluka imade karakterističan položaj u sklopu usebnog zbivanja, tako te se razlikuje od ćutilnih i pomišljajnih sadržaja. Pomišljajni predmeti ne izriču nikakove tendence za realizovanjem, već nas potiču na izbiranje sredstava samo onda, ako su u svezi s nekim ciljem, koji nam se prikazuje kao poželjni predmet. Premda je dakle htijenje ovisno o mišljenju, ipak nije istovetno s mišljevinama, niti su misaoni sadržaji bitni sastavni elemenat htijenja.

Kaošto nam neposredno opažanje zasvjedočuje razliku izmedju htijenja i pomišljanja, tako je izvjesno, da se htijenje razlikuje i od čuvstava, afekata, pobuda i uopće svih onih pojava u svijesti našoj, koje sastavljaju t. zv. osjetilnu moć teženja. Tko ne zna, s koliko se mučnog nastojanja i borbe sa osjetnim motivima dolazi do onih ciljeva, u kojima razum nalazi vrijednost života! Sva ona dobra, koja će ostati najvišim

[5] Michotte et Prüm, Étude expérim. sur le choix volontaire et ses antécédents immédiats. Arch. de Psych. X. (1910) 113; A. Michotte, Note à propos de contributions récentes à la psychol. de la volonté. Annales de l'inst. sup. de Phil. à l'Univ. de Louvain. Tome 1. 1912.

idealom dogod bude ijednog misaonog i plemenitog čovjeka, prelaze dohvat osjetilnog teženja i dokazuju, da se u čovjeku nalazi neka viša moć, koja teži za neosjetnim predmetima. Kad čovjek ne bi imao druge osim osjetilne spoznaje, nužno bi i sve njegovo teženje bilo stegnuto na osjetne predmete; ali kašto je nesumnjivo, da razumna spoznaja čovjeka diže nad osjetilnost, tako imade čovjek i moć teženja ili volju, koja prema razumnoj spoznaji odabira neosjetna dobra.

Što je dakle volja? Originalni oblik svakog našeg htijenja jest neko teženje (što ga Aristotel zove ὄρεξις, a skol. filozofija appetitus). Time nije rečeno, da se htijenje ne razlikuje od osjetnog teženja. I moderna psihologija ustanovljuje fenomenološku razliku izmedju osjetilno-poželjnih čina i htijenja: osjetilne se težnje razvijaju paralelno s čuvstvima, dočim je htijenje u svijesti nazočno kao posve nepredodžbena tvorina. Ali ta fenomenološka razlika jest samo refleks dublje, realne razlike izmedju osjetnog teženja i htijenja. Geyser (oslanjajući se na Sigwarta) drži, da teženje nema aktivnu tendencu, pa za to da htijenje po svojoj bîti nije istovetno s težnjama. Ali ovo mnijenje obara činjenica, da osjetna težnja za nekim predmetom nije posve pasivna obzirom na djelovanje, kojim dotični predmet polučujemo. Sama težnja za osjetnim predmetom nije doduše efektivna, već se osim težnje iziskuje i tvorna izvedba ili čin, kojim predmet polučujemo, ali taj čin je upravo ovisan o težnji za predmetom. Prema tome će ostati ispravno stanovište skolastičke filozofije, koja u svakoj težnji nazrijeva više nego pasivni refleks izvanjskih utisaka; težnja jest psihičko stanje, koje ide za tim, da se prometne u djelovanje (Betätigung). Voljini su čini dakle takodjer po svojoj naravi neko teženje, ali za razliku od osjetnog velimo, da je ovo teženje razumno (appetitus rationalis). To će reći, voljni se čini osnivaju na razumnoj spoznaji, a ne na osjetnom pomišljanju. Čovjek može htjeti osjetne i neosjetne predmete, ali u kojemgod se području kreće naše htijenje, ono je uvijek u svezi s razumnom spoznajom. Time opet nije rečeno, da se htijenje mora ravnati prema razumnoj uvidjavnosti, t. j. da htijenje moramo udešavati po pravilu razumnog odabiranja (kašto Hume predbacuje skolastičkoj definiciji volje), već se hoće samo istaknuti specifička diferenca izmedju htijenja i osjetnog teženja. Dok je osjetno teženje nužno vezano uz pomišljajne sadržaje, htijenje se oslanja na razumnu

spoznaju, kojom prosudjujemo vrijednost poželjnih predmeta. Pa kaošto razumna spoznaja nije vezana na osjetilne funkcije, tako je i htijenje po svojoj naravi neosjetno. Tom htijenju odgovara dakle u duši ljudskoj specifička jedna sposobnost, vlastitost ili moć, koja je neosjetna kao i razum, a tu moć zovemo volja. Po tom ćemo definirati volju kao onu duševnu moć, koja svojim djelovanjem teži za predmetima, u koliko ih razumno spoznajemo.

2. Pomnijom analizom razumnog teženja opažamo razne psihičke momente, koji prethode samom činu konačne odluke. Kaošto se kod osjetnog teženja očituje poželjnost nekog predmeta iznajprije u čuvstvenom obliku (ugode i neugode), tako i razumna spoznaja dobrote pobudjuje u nama neosjetna čuvstva (zdopadnosti i odvratnosti). Trajna i opetovana čuvstva radjaju duševnu dispoziciju (Stimmung, seelische Verfassung), koja je prvotna komponenta u procesu razumnog teženja. Pa kaošto imade osjetnih afekata (s fiziološkim pratilicama), tako i duševni afekti mogu da budu preteče voljnog čina; tako n. pr. imade duševnih dobara, koja se nadamo polučiti, a imade duševnih zala, koja nas plaše i tjeskobom napunjaju. Dakako da jedan te isti predmet može u nama pobuditi neosjetna čuvstva (odnosno efekte) i osjetna; a isto tako može jedna čuvstvena sfera uplivati na drugu. Razum naime uvidja u predmetu osjetnog čuvstvovanja samo djelomičnu dobrotu, pa za to može potaknuti izvjesno čuvstvo u neosjetnom teženju. Fantazija opet može uplivati na osjetno teženje i kod posve duševnih dobara, koje razum volji predočuje (n. pr. dužnost, pravo i krivica). Na ovakovom duhovnom predmetu može fantazija opažati dobre i zle strane s osjetnog gledišta, i u tom smislu probuditi osjetnu težnju. Svakako je dakle neki kontakt izmedju osjetnih i neosjetnih čuvstava, a taj kontakt ovisi o predmetu volje, o načinu osjetnog uobražavanja te napokon o tjelesnoj konstituciji, koliko o njoj ovisi izrazitost osjetnog teženja.

Kaošto je razlika izmedju osjetnih i neosjetnih (viših) čuvstava, tako je i različna njihova sveza s voljnim odabiranjem i odlučivanjem. Neki psiholozi (osobito Lotze i Wundt) drže, da je svaki voljni čin ovisan o čuvstvovanju, tako te je nemoguće i nenaravno zamisliti htijenje iz čisto intelektualnih motiva. Drugi opet (n. pr. Meumann) zabacuje svaki upliv čuvstava na voljno ispoljavanje. Istina će biti po srijedi, t. j. u

distinkciji izmedju osjetnih i neosjetnih čuvstava. Nema sumnje, da onaj predmet, koji si je volja postavila kao cilj svom djelovanju, ne smije ostati za volju indiferentan: dobrota predmeta istovetna je s njegovom poželjnošću. Prema tome nije kod svršnog djelovanja dosta da razum samo uvidja vrijednost predmeta, već se traži upliv na pokretnu silu volje. A viša čuvstva i ne znače drugo nego prvi spontani odziv volje na spoznaju cilja. U tom dakle smislu moramo ustvrditi, da svaki voljni čin imade svoj adekvatni realni razlog u neosjetnom čuvstvu, jer sáma teoretska spoznaja ne odredjuje praktičku odluku. To vrijedi navlastito kod moralne i religijske spoznaje. One istine, koje se odnose na moralni zakon, pobudjuju u nama čuvstvo dužnosti, a one opet, koje se osnivaju na snošaju čovjeka s Bogom, izazivlju najrazličitija čuvstva i potiču volju, da zauzme stanovište prema spoznanom dobru odnosno zlu. Čuvstva su dakle prvi motivi, koji volji odredjuju pravac u polučivanju cilja. U konstatiranju ove činjenice ne može se poreći ispravnost nauke o „moral insanity“. Kad bi ljudi po prirodjenom udešenju, uza svu intelektualnu neozljedjenost, bili bez ikojeg moralnog i religijskog čuvstva, takovi ljudi ne bi u svom praktičkom držanju bili ubrojivi. Ćudoredna dobrota mora uplivati na volju, da uzmogne doći do slobodne odluke, jer bez toga bi doista bilo moralno suludih i prirodjenih zločinaca. Neosjetno je dakle čuvstvovanje nužni preteča voljnih čina, i ovo spontano motiviranje volje dostatno je za razvitak odluke. Osjetna čuvstva (ugode i neugode) nijesu potrebna kod voljnog samoodredjivanja, jer nijesu sadržana u razumnoj spoznaji dobrote. A povrh toga iskustvom smo poučeni, kako se osjetna čuvstva znadu jakom silom oprijeti moralnim i religijskim motivima. Osjetnočuvstveni tipus može da bude upravo štetonosan snažnoj izobrazbi volje, pa za to bi previše bilo ustvrditi, da se za voljne čine iziskuju osjetna čuvstva. Ali se u drugu ruku ne dâ poreći, da su i osjetna čuvstva znatan faktor u borbi za moralnovjerske ideale. Tko je valjanim odgojem navikao dobrim putevima i ćuti se kraj toga zadovoljan, kaošto i onaj, koji svojim trudnim nastojanjem oko ostvarenja dobrote trajno zazire od zla i ćuti neugodnost, gdjegod opazi niske porive — taj će se puno lakše primaknuti ćudorednim idealima, nego onaj, kod kojega je volja upućena isključivo na razum, a osjetilnost je toliko iskvarena, da se vječito opire svakoj izvedbi razumnih načela.

Psihološki je dakle opravdano, da se kod usavršivanja volje ne odnemare gojiti osjetna čuvstva.

Kašto je volja ovisna o spoznaji i drugim psihičkim faktorima, tako opet i ona može uplivati na pojedine duševne moći. Već sv. Toma (tumačeći Aristotelov spis De memoria et reminiscentia) nabraja uvjete za dobro pametovanje, a svi ti uvjeti ovise u glavnom o volji. Rasporedjaj gradje, za tim koncentracija pažnje, reprodukcija i asociacija pomažu vjerno i trajno zadržavanje svjesnih sadržaja, a stoje pod uplivom volje. Isto tako možemo svojevoljno dozivati u svijest razne osjetne pomisli, kombinovati nove tvorine i odstranjivati iz svijesti nazočne sadržaje. Kad uobrazilica unaša zbrku u tečaj našeg umnog rada i kad nam zamamnim prikazama otešćava moralno pregnuće, opet je potreban odlučni istup volje, da potisne nepoćudno djelovanje uobrazilice. Ali ne samo da volja upliva na osjetno pomišljanje (i preko njega na teženje), ona u velike utječe i na razumnu spoznaju. Volja priklanja razumnu pažnju, da se zadrži kod svog objekta ili da se od njega udalji, ona ga nuka da promišljava o ciljevima i odabira sredstva. Svako znanstveno istraživanje imade izvjesni pravac, koji razum mora slijediti, i svaki naučni rad ima svoje zadaće, koje razum mora izvesti — a za sve to nužna je volja. Dašto da upliv volje na razum može da bude i negativan po napredak, jer volja sputana strastima ili podana hirovitim dojmovima prilagodjuje razumno djelovanje svojim sklonostima i nagnućima. Ona prekine umni rad, ako predvidja, da će rezultat ovog rada iziskivati žrtava, ona ga odvraća od promatranja posljedica, ako nijesu u prilog njenom očekivanju. Tako se evo dolazi do krivog mišljenja i neispravnih nazora, jer volja nije htjela sve uzeti u obzir, što se razumu doduše nametalo, ali je volji smetalo. Pa za to, kad bi uvijek bilo dobre volje, ne bi nikad bilo toliko teoretskih zabluda i toliko životnih katastrofa.

3. Loše posljedice voljinog upliva na ostale duševne moći namiču nam pitanje: kako se dolazi do iskvarene volje i na koji se način ta iskvarenost pojavljuje? Činjenica je, da čuvstvena strana višeg duševnog života može djelomično ili posve zakržljaviti. Imade melankolika, koji pokazuju potpunu ravnodušnost prema radosti i boli, prema samima sebi i prema društvu, a ponajviše pokazuju bešćutnost obzirom na moral i religiju. Imade opet (redovno neuropatskih) slučajeva, gdje je

izvjesno čuvstvovanje potencirano, tako da se neprekidno pojavljuje. Napokon perverzno čuvstvovanje opažamo onda, kad netko mržnju, zazor i zlovolju ćuti kod onih predmeta, koji bi morali pobudjivati ljubav, težnju i dragost. Tako se na perverznost etičkih čuvstava imade svesti radost u profaniranju bogoštovlja, u zločinstvu i smetanju tudje sreće. Sve su to bolesne pojave viših čuvstava, koliko su u svezi s psiho-fiziološkim poremetnjama.

Ne samo viša čuvstva i afekti, kao preteče voljnih čina, već i samo htijenje može pokazivati nezdrave znakove. Uzmemo li za mjerilo običnu silu volje, kojom ljudi udovoljavaju svakidašnjim svojim obvezama, dogadja se, da pojedinac i do te prosječne visine nije kadar vinuti se. Jaka je volja onda, kad je stalno upravljena svome cilju, kad ju od toga ništa ne može odvratiti, kad svladava sve zapreke, kad se ne plaši borbe do konačnog polučenja. Jaka je volja spremna u odluci, intenzivna u težnji, energična u odredjivanju, neumorna u poticaju, u sprečavanju poteškoća krepka i odrješita. Prema tome će slaba biti ona volja, koja pokazuje mlohavost u težnji za ciljem, ili je nesposobna za stvaranje odluke ili napokon nema snage za provedbu odluke. Abulija zovemo ono stanje slabe volje, kad se čovjek plaši samog htijenja, kad mu nije do prosudjivanja, već u neizvjesnosti lebdi bez ikoje odluke. Ali volja je već i onda slaba, ako izvedbu uvijek odgadja, ako svojim impulzima okolijeva, ako nije kadra izdržati ni u najmanjim kušnjama, već se dade okretati prema strastima, afektima, umišljanju i časovitim poticajima. Pita se dakle: gdje je prvotni uzrok ove pojave? Budući da je volja duševna moć, za to nije dobro reći, da neki ljudi nemaju volje; gdje se pokazuje slabost volje, tamo manjkaju nužni uvjeti za htijenje. A kako nam je poznato, da je htijenje vezano na razumnu spoznaju i osjetno teženje, očito je, da slab razum i bolesna osjetilnost mogu sprečavati i smetati volju ne samo u izvedbi, već u samom postanku odlučivanja. Psihiatrički je ustanovljeno, da potpuna pasivnost melankoličkih naravi imade svoj uzrok u duševnoj boli, koja je trajno zaokupila svijest, tako da dotičnik nema interesa za životne dogodjaje, već ga sve više zahvata osjećaj nemoći i klonulosti. Sasvim protivno nego u melankoličkom stanju očituje se slabost volje kod manije. Gdje je abnormalno pospješen proces osjetnog pomišljanja, ili gdje je fantazija

trajno uzbudjena, gubi volja premoć nad osjetilnim komponentama, ona im nije kadra oprijeti se, pa tako dolazi do živahne djelatnosti prema omiljeloj nekoj ideji, do nastranog zanimanja i do besmislenog ili bezobzirnog postupka.

Slabost i posvemašnja pasivnost volje može se opaziti ne samo kod duševne poremećenosti, već može (barem prolazno) nastupiti i kod posve zdrave duševnosti, ako je živčana snaga utrudjena ili iscrpena, kaošto biva kod neurastenika. Čuvstvo slomljene snage odvraća od radinosti, baca u duševnu potištenost, prikazuje sve u nepovoljnom svjetlu, kod kojega se gubi samopouzdanje i zapada u turobnu plahost. Imade i takovih naravi, koje su konstitutivno depresivne, t. j. koje bez živčanog defekta inkliniraju na pesimističko raspoloženje, vide svagdje samo razočaranja i boli, ćute nesnosno breme življenja i tako se bez prave volje prepuštaju sili udesa. Sve su to, kaošto je vidjeti, razni oblici slabe volje, kod koje manjka čuvstveni poticaj ili promišljena odluka ili trajna i snažna izvedba.

4. Nakon što smo ukratko predočili položaj volje prema ostalim duševnim moćima i razne patološke pojave, lakši će biti odgovor na glavno pitanje, o kojemu ovisi napredak čovječanstva, a to je pitanje o uzgoju volje. Vrijednost čovjeka sastoji u jakoj volji, koja se odrješito i trajno odlučuje za svaku dobrotu, koja sve naše sposobnosti prema svrsi upravlja i u svim životnim prilikama samosvjesno gospoduje — a takova volja jest upravo cilj uzgajanja. Budući da je volja duševna moć, koja se osniva na razumnoj spoznaji, za to će valjani uzgoj u prvom redu posvetiti pažnju upoznavanju onih dobara, za kojima čovjek može i mora težiti. Čovjek u životu zarana dolazi na raskršća, gdje se treba odlučiti za dobro ili zlo, pa za to je potrebno da gojenca iznajprije uputimo o pravom cilju života, o smislu i zadaći života, te o sredstvima, kojima se konačni cilj polučuje. Sva teoretska uputa, koja tvori razumnu podlogu za voljino usavršivanje, jest upoznavanje velikih ideala, velikih ciljeva i ćudorednih načela. Već tu na prvu koraku opažamo, kako je jalovo svako obrazovanje djece bez moralne obuke i religije, koja je jedina kadra umiriti našu težnju za srećom. Zato mora dijete upoznati Boga kao stvoritelja i darovatelja svega, mora naučiti, da čovjek imade neumrlu dušu, kojoj je namijenjeno uživanje u vječnom životu s Bogom. Za tim treba da dijete dozna, što Bog traži od njega kao uvjet

za postignuće blaženog života u vječnosti, t. j. dijete treba da čuje i shvati ona načela, u kojima se odrazuje dostojanstvo čovjeka. Tom se prigodom ima dijete osvjedočiti, da se sankcija moralnog zakona i motivi moralnog djelovanja nalaze u religiji, pa za to da se čovjek u svim svojim činima imade obazirati samo na volju Božju. Pa kako život ljudski redovno iziskuje puno samoprijegora i žrtava, potrebno je da djetetu omili rad i trudba, te da se tako pripravi za životne borbe. U pogledu moralnog nastojanja i usavršivanja poslužit će katoličkom uzgajatelju primjeri iz života crkvenih Svetitelja, a napose uzvišeni primjer Kristov lebdjet će u duhu gojenaca kao najviši ideal, čiju volju mora nasljedovati, da u tom nasljedovanju postigne sreću, koje nam svijet ovaj nikad ne može dati ni uzeti.

Prve zapreke poteškoće, na koje se uzgojitelj ima obazirati, potječu od osjetila i fantazije. Brza izmjena osjetnih utisaka sprečava pažnju i promišljanje, bez česa nema uredjenog htijenja; fantazija pako navraća mišljenje i teženje na stranputice i time opet oslabljuje volju. Za to je zadaća uzgojiteljeva, da odstranjuje svako sanjarenje i kaošto uobrazilicu tako i osjetno teženje svede u sklad s razumnim prosudjivanjem. Osobito je važna njega osjetnih čuvstava, jer se paralelno s njima razvijaju i viša čuvstva. Uopće reguliranje ćudi može se smatrati osnovom duševnog napredovanja.

Kad razum predoči volji neki predmet kao dobar ili zao, probude se u volji čuvstva zdopadnosti ili odvratnosti — i tu je polazna točka htijenja. Mi ne možemo indiferentni ostati prema onome, što nam sreću donosi, upravo tako, kaošto ne ostajemo bešćutni prema onome, što vidimo, da nas je kadro upropastiti. Čuvstva ljubavi i mržnje, radosti i tuge, nade i zdvajanja, odvažnosti i plahosti proizvode na voljno djelovanje prvotni upliv, jer se osnivaju na prirodjenoj nam težnji za srećom. Zato je alfa i omega u odgoju volje, da se razviju viša čuvstva, koja idu za oživotvorbom duševnih dobara. Najveće je pako dobro — Bog. Svaka kultura volje mora ostati bezuspješna, ako se ne orijentira u Bogu, u kome je konačno rješenje svih životnih zagonetki, pa i konačni odgovor na ono pitanje, koje u ljudskoj volji najdublje leži, a to je pitanje o sreći. Ali put do sreće vodi kroz ovaj svijet, gdje nas biju jadi i nevolje, gdje iza malo vedrih slijedi toliko tmurnih dana, kroz svijet,

koji nije neumjesno nazvan dolinom suzâ. Tko će nam tu pružiti ruku pomoćnicu, da nas povede u one krajeve, gdje prestaju svakidašnje brige i trvenja, gdje su zauvijek zamrle strasti i mržnje, gdje vlada nepomućeni mir i spokojnost polučenih ciljeva? Sve filozofije ovog svijeta ne odgovaraju nam na ovo pitanje umnije, nego što glasi onaj prvi odgovor u malenom katekizmu, gdje se veli, da smo na svijetu za to, da Boga ljubimo, da mu služimo i tako u nebo dodjemo. U tome je triumf jake volje, da privremene osjetne užitke, slavu i sjaj ovog svijeta zapostavi onoj ljubavi, koja je neograničena i vječna. Ovu nas ljubav uči kršćanstvo, pa za to je kršćanstvo i stvorilo tolike heroje moralnog htijenja. Djeca, žene i starci bili su kadri i mučeništvo podnijeti — samo za jedan pogled, pogled na križ! Pa za to možemo reći, da je katolička Crkva donijela čovječanstvu najidealniju kulturu volje: i dogod bude na svijetu osim strasti još i težnje za idealima, ostat će katolička Crkva najuzvišenija, božanska institucija za uzgoj ljudske volje.

Dr. Zimmermann.

Je li Nestorijeva nauka na efeškom saboru god. 431. nepravedno osuđena? Čini nam se na prvi mah posve suvišno pitanje. Ako je jednom opći crkveni sabor o jednoj nauci stvorio odluku kao o heretičnoj — stvar je teološki riješena. Pa ipak je o kristološkoj nauci Nestorijevoj u protivnom smislu zadnjih godina mnogo pisano. I sa strane katoličkih teologa malo je o kojem hereziarhi tako toplih izljeva simpatije i sažaljenja izneseno kao o Nestoriju. „Na toj nestorijanskoj stvari kanda se prosulo nešto od one groze nevino osuđenih... Čitav niz nepravednosti i krivih tužba! A Nestorije je naprotiv imao sa svoje strane najčvršću volju za ortodoksiju... Naglašivali su, istina, tijekom vremena svoju pravovjernost heretici i separatisti najraznoličnijih vrsti, ali malo njih s toliko jakim činjenicama kao Nestorije... Šteta, što Nestorije nije pisao papi Leonu; nije apsolutno isključena mogućnost, da bi oficijelna crkva bila promijenila svoje stanovište prama osuđenomu, njegovim nakanama, ciljevima“ i t. d. Tako govori o Nestoriju dr. Leonhardt Fendt u svojoj disertaciji: Die Christologie des Nestorius (Kempten 1910.).

Stvar nije u sebi doduše najnovijega datuma. Otkako je crkva svoj sud izrekla nad Nestorijevom naukom prvi put u Efezu

431., pa ponovila to na drugom općem saboru u Konstantinopelu g. 553. i na trećem, također konstantinopolitanskom, god. 681., nije se kroz hiljadu godina čulo glasa o eventualnom nepravednom izrečenom sudu o Nestoriju. Prvi takav glas izbio je na javu 1645., kad je neki kalvinski teolog I. Brugier u Frankfurtu izdao spis: Disputatio de supposito in qua plurima hactenus inaudita de Nestorio tamquam orthodoxo et de Cyrillo Alexandrino aliisque episcopis in Synodum coactis tamquam haereticis demonstrantur. Ali taj je pokušaj suzbio potpunoma za ono doba Dion. Petavius.

Kako su se od Nestorijevih djela do nas sačuvali samo mali ostatci, većim dijelom u prijevodu, a sam koncil efeški ne navodi tačno zabluda Nestorijevih, radi kojih je osuđen, nego ih samo spominje kao „bezbožne", „opake", kao nauku, koja „huli" na Isusa Krista, o njemu „bezbožno" misli i sl., to je stvar dobila, barem na prvi pogled, drugo lice, kad se našlo jedno cijelo Nestorijevo djelo pod naslovom: Knjiga Heraklida damaškoga. Djelo je nađeno u sirskom prijevodu, objelodanjenom 1910. po P. M. Bedjanu u Parizu. Francuski ga je preveo F. Nau, profesor na Institut Catholique.

Premda je protestantski teolog Fr. Loofs još 1905. izdao fragmente do onda poznatih i istraženih odlomaka iz Nestorijevih djela pod naslovom: Nestoriana, ipak je tek sada, nakon nalaska cijelog jednog djela njegovog bilo izgleda, da će se i s povjesne strane unijeti svjetla u ovo pitanje i da će ono pokazati, je li nauka, koju sadržaje, heretična ili pravovjerna.

Toga međutim knjiga Heraklida damaškoga nije pokazala — barem ne odlučno. Dokazom su baš oni najraznoličniji i najsuprotniji sudovi o njezinom sadržaju. A to je već, misli dr. Pesch, jedan razlog, da katolička teologija ovim povodom svoga shvaćanja o stvari bitno ne treba mijenjati.

Nalaskom ovog djela, dakako, postala je čitava stvar predmetom posebnog studija. Odatle publikacije, jedne, da brane historičko i teologičko shvaćanje katoličko, druge, da makar i napuštajući historijski interes, izbiju kakovog kapitala. Tako n. pr. anglikanski teolog I. F. Bethune-Baker zastupajući mišljenje, da je nauka Nestorijeva o Kristu skroz na skroz tačna, a on da je dosljedno posve nepravedno osuđen, zagovara crkveno zajedništvo između danas još preostalih ostataka ne-

storijanske i anglikanske crkve i otvoreno priznaje, da mu nije samo i jedino do čiste historije, nego i do pitanjâ, koja se više tiču anglikanske crkve, nego Nestorija. O tom se on otvoreno izjavljuje u zadnjem poglavlju svoje knjige, kad veli, da je Nestorije doduše osuđen, ali njegova stvar da je ipak pobijedila. Dokazom da je tome opstanak nestorijanske crkve, koja se od 5. vijeka do 20. neprekidno uzdržala. U takovoj crkvi nije moguće da ima temeljna kakova zabluda, nego mora da je čista i jedina istina.

U VI. poglavlju dotiče se glavne stvari: je li Nestorije učio dvije osobe u Kristu? Odgovara: N. je uzimao, kako i treba, da su u Kristu dvije potpune naravi, božanska i čovječanska, međusobno sjedinjene. Ali sad se pita: kakove je naravi to sjedinjene? N. veli: one su prosopon.

Što je dakle prosopon? Taj pojam kao i *οὐσία, φύσις, ὑπόστασις* valja po smislu tačno odrediti istražujući, kakovo im značenje N. pridaje, govoreći o naravi i osobi. Bethune-Baker drži, da N. pod prosopom ne misli samo moralno prisajedinjenje.

Već spomenuti dr. Leonard Fendt ne ide tako daleko, kao Bethune-Baker i ako se dosta drži njegovog načina u prosuđivanju N. stvari. On ne će da osudu Nestorija nazove nepravednom unatoč onoga gore spomenutog, malo sentimentalnog izljeva simpatije i udivljenja. Priznaje, da je sv. Ciril spasio svojim istupom čistoću katoličke nauke, ali misli, da je heretički zadah bio više u okolini, kojoj se N. nije svojim načinom raspravljanja znao dosta ukloniti, nego kod njega samoga. „Er (sv. Ciril) sah die Ketzerei, aber es war eigentlich kein Ketzer da . . .“ (str. 13.).

Krivo promatra čitavu stvar dr. Joh. P. Junglas, kako je svojevremeno po časopisima već bilo utvrđeno, kad je na šestom međunarodnom marijanskom kongresu u Trieru držao (5. VIII. 1912.) predavanje: Die Irrlehre des Nestorius. Dogmengeschichtliche Untersuchung. Sporednu stvar čini glavnom, a tim pravu pogrješnu stranu pregleda i propušta na neki način. Istina je, da je Nestorije učenik Teodora od Mopsuestiei da je antiohenska škola zastupala nazor, po kojem je čovjek Krist i zvao se sinom Božjim i uživao božanski ugled, čast, gospodstvo i t. d., ali sve je te odlike morao zaslužiti trpnjom i kušnjom za života. Istom nakon uskrsnuća postaje bo-

žanstvenim sve ono čovječansko u Kristu, i tada istom stupa on pravo i potpuno u posjed tih odlika.

Taj nazor, osuđen na drugom konstantinopolitanskom saboru god. 553. (ekumenski V.), i ako se nalazi nešto ublažen u spisima Nestorijevim, opet se ne može reći, da je za vrijeme koncilskih rasprava sačinjavao tačku, proti kojoj su sabrani oci, pred svima Ciril, ponajpače ustali. Šta više, u aktima se jedva i spominje, nego je naprotiv glavna tačka, oko koje se čitava raspra kreće: je li Marija bogorodica ili samo Kristorodica. Proti toj nauci je i pao sud sabranih Otaca, a ne proti onoj Theodora od Mopsuestie, osuđenoj na V. ekumen. saboru.

Junglasovo tumačenje podvrgao je kritici i jedan rimski teolog u „Katholische Kirchenzeitung" (Salzburg 15. svibnja 1913.), pa se među ostalim vraća na precizno određenje sadržaja pojma *πρόσωπον*, koji se u Nestorijevim djelima ne nalazi uvijek u jednom te istom značenju. Na temelju isporedbe ovog pojma u uporabi na različnim mjestima dolazi do zaključka, da sjedinjenje dviju naravi u Kristu ne može da sačinjava, nego juridičnu, t. j. moralnu osobnost, ako opće čitav Nestorijev način govora ima kakav određeni smisao. Božanska i čovječanska narav zamjenjuju jedna drugu; božanska se služi čovječanskom, da se ljudstvu objaviti može, a obratno ljudska se služi božanskom, da n. pr. čini čudesa i sl. Sasvijem tim ipak da su prama vani jedan djelotvorni subjekt. Nije među njima naravna sveza, sjedinjenje, nego samo — ili svojevoljna, u koliko se nakon sjedinjenja jedan prosopon drugim služi.

Franzelin je kao i drugi teolozi svojedobno već upozorio, da je po riječima sudeći, Nestorijeva nauka ortodoksna, uistinu pak, da naučava ne jednog sina Božjeg, nego dva, od kojih je jedan zbilja sin Božji, a drugi se tako samo zove. Dokaza za ovu tvrdnju ima i kod Loofsa (Nestoriana str. 217) i kod Mansia (IV. 625.).

Da se dakle Nestorijeva nauka pravedno ocijeni, podvrgao ju je savjesnom istraživanju asumpcionista P. Martin Jugie u djelu: Nestorius e la controverse nestorienne. Paris 1912. (Izdanje Bibliotheque de theologie historique.) Djelo je doduše, veli Pesch, pisano više sa stanovišta historije, no ne zanemaruje tačnog istraživanja prijepornih pojmova Nestorijevih nauka. Kristu, Sinu i Gospodinu, mogu se pridijevat

predikati i čovječanstva i božanstva, ali Bogu — Riječi samo božanstva, a čovjeku Isusu samo čovječanstva. Crkva naprotiv uči, da se o Riječi, tijelom (čovjekom) postaloj, mogu upotrebljavati predikati čovječanstva, a o čovjeku Isusu također predikati božanskih svojstava. I obzirom na izraze bogorodica i Kristorodica izlaže Jugie na tanko misao Nestorijevu, pak je ispoređuje s dogmatskom naukom crkve. Njegov konačni sud glasi: „Knjiga Heraklidova ne ostavlja nas ni najmanje u sumnji, da je hereziarha tvrdio, e su u Isusu Kristu dvije hipostaze i dvije osobe...“ „Knjiga Heraklidova potvrđuje ispravnost Cirilovog shvaćanja..“ (Kod Pescha: Zur neueren Literatur über Nestorius str. 24.).

Isticala se u toj novijoj literaturi mnogo blaga narav i patnička ćud Nestorijeva naprama agresivnosti i, na neki način, grubosti Cirilovoj. Ljudski momenti su iznašani, pa se psihološkom analizom htjelo umjetno prikrivati pravo stanje stvari i skretati pozornost s glavne točke. I ako to nije baš posvema historički vjerno, opet valja naglasiti, da crkva nije niti jednog radi osobnih manjkavih svojstava osudila, niti drugog radi protivnoga pohvalila. To su momenti, koji kod javnog crkvenog suda ne padaju u prvom redu na vagu. I ne može se reći, da je Nestorije osuđen tobože radi subjektivnih kakovih nekorektnosti, nego samo i jedino, jer je objavljenu nauku o jedinstvu osobe Isusa Krista zanijekao i taj svoj nazor svakojakim načinom u govoru i pismu nastojao zadržati. Taj sud crkve nije uzdrmala ni „Knjiga Heraklida damaškoga“, nego ga je samo još više utvrdila. To je rezultat novijeg raspravljanja o pitanju, da li je Nestorije na efeškom saboru god. 431. nepravedno osuđen. Opširnije o tom, kao i literaturu, štono se na pitanje odnosi, vidi na n. mj. kod Chr. Pescha str. 29.

Dr. A. Živković.



Recenzije.

Utrum S. Thomas Aquinas sit Thomista. Disquisitio brevis ab Augustino Kraus, Theologiae et Philosophiae doctore, instituta. Graecii et Viennae MCMXV. Sumptus Fecit „Styria“, editrix S. Sedis Apostolicae.

U predgovoru veli dr. Kraus, e mu se čini, da mu je slobodno ba-

viti se gornjim pitanjem i da tim protivnicima, po njemu zastupane sentencije, ne nanosi nikakove nepravde. A čini mu se, da mu se također ne može prigovoriti, da praznu mlati slamu, kad se spomenutom stvari bavi. Pa on ne će „solvere definitive quaestionem, elucidare definitive veritatem sed sententiam, quae vera mihi esse videtur, aliis tantum quantum argumenta valent, verisimilem reddere". Ta dakako sentencija jest, kako na koncu ističe: „S. Thomam Aquinatem non esse Thomistam, in quantum hoc nomine veniunt defensores determinationis voluntatis praemotione physica.

Da tu tezu dokaže, izlaže najprije na dvije stranice nekoliko navoda S. Thomae, koji bi po sudu tomističkom imali da vojuju za misao, da sv. Toma brani praedeterminationem physicam. Onda navodi mjesta, koja moliniste za sebe svojataju — nešto op irnije, i tumači ih ujedno u smislu molinističkog sustava. Dodajte tomu na jednoj stranici genuina S. Doctoris doctrina de influxu Dei in voluntatem humanam i na pôdrugoj responsio ad argumenta, t. j. poteškoće sa strane tomista — i gotovi ste.

Nema sumnje, da ova stvar nije pisana za širu publiku. Za to nam jamči njezin naslov. Pisana je valjda za interesirane krugove, dakle bogoslove, stručnjake. Ne će dr. Krausu doduše nitko iz tih krugova osporavati slobode, da piše „de mente S. Thomae in re posita", niti će jamačno protivnici ovog mnijenja, koje on zastupa držati, da im je kakova tijem nanesena nepravda, ali će i jedni i drugi morati reći, da ovako pisati o jednom znanstvenom pitanju, kako dr. Kraus piše, znači samo „per p ram agere" i „tempus terrere".

Ne velim, da treba o jednom pitanju, pa makar to bilo i gore spomenuto, pisati na daleko i široko, umarati sebe i one, koji radi svoje struke moraju da čitaju. Može se puno toga reći i na malo stranica. A baš ovde imamo kod s ih gotovo autora, koji ex professo pišu de gratia ne samo taknuto, nego i obrađeno pitanje de mente S. Thomae u ovoj stvari. Kod starijih autora imamo to i opširno s mnogo citata iz djela S. Thomae za i proti. Kad dakle danas dr. Kraus piše o tom pitanju za stručne bogoslovne krugove, onda valja da nam, nešto rekne čega nemamo već, ako ne bolje, ali tako jamačno obrađenoga.

Toga spomenuta brošura ne čini niti pruženim materijalom, niti metodom. Ja ne znam, ni kome bih je preporučio, ni u koju svrhu.

Dr. A. Živković.

Dr. Georg Pfeilschifter: Religion und Religionen im Weltkrieg. Auf Grund des erreichbaren Tatsachenmaterials dargestellt. Freiburg im Breisgau 1915. Herdersche Verlagshandlung.

U glavnom su u ovoj knjizi nanizani pojavi za prvih mjeseci rata, iz onog doba, kad je na pogled prvih vlakova s ranjenicima to oduševljenje kod pučanstva dosizalo vrhunac. Barem je pisac te momente najviše isticao i ako veli, da je pratio događaje do konca mjeseca veljače.

Prvi je dio važniji i zanimiviji, a nosi naslov: Die Religion in ihrer Betätigung als religiöses Leben im Felde und zu Hause. O tom izvješćuje nabrajajući sve zaraćene države osim Srbije i Crne gore. Najbolji je dakako prikaz vjerskog gibanja i vjerskih pojava u Njemačkoj, jer je piscu materijal bio najviše pri ruci. Al je za čudo, zašto je prikaz o Austro-Ugarskoj onako mršav. Zar mu je teško bilo pokupiti podatke nešto iscrpljivije i opsežnije, nego što su uistinu ovdje nanizani? Pisac je profesor crkvene povjesti u Freiburgu i. B., pak mu je jamačno poznato — a na str. 91. to ističe — da su u Austro-Ugarskoj monarhiji od cjelokupnog pučanstva 24% Nijemci, a 46% su Slaveni. Pa u tom prikazu o vjerskim pojavima za vrijeme rata među tim slavenskim austrijskim narodima — ni jedne riječi. Zar nijesu Slovenci i Hrvati, Česi i Poljaci samo katolici? A zar se za njih i njihova vjerska čuvstva ne zna i ne može znati? Ili ih oni nemaju, prama vani ne očituju? — Austro-Ugarsku ne sačinjavaju Tirolci i Bečani, pa je već radi same stvari trebalo uzeti

više truda, da ne izađe ovako nepotpuna i — jednostrana.

O uplivu i pripomoći religioznog momenta među vojskom i narodom kod naših neprijatelja u Francuskoj, Belgiji, Engleskoj i Ruskoj — dobri su izvještaji. Za te podatke smo piscu zahvalni, jer bi ih kasnije bilo teško registrirati, a tim bi nam se izgubila slika, kad pojedini potezi ne bi bili vjerni i originalni. Među neutralnim zemljama ni riječju se ne spominje Italija — premda je stvar pisana koncem mjeseca veljače, dakle par mjeseci prije početka rata s Italijom.

Drugi dio nosi naslov: Die Wechselwirkung der verschiedenen Religionen bzw. Kirchen und Konfessionen während des Krieges. Lijepo je istaknuta posebna i ničemu neusporediva moć papinstva, koja se u ovo vrijeme svjetskoga rata pokazala kao sila, štono se uzdiže iznad narodnosnih, sićušnih katkada razmirica, a orlovskim dostojanstvom prijateljima i neprijateljima ulijeva poštovanje pred sobom.

Protestantizam i katolicizam u Njemačkoj nijesu ostali bez borbe. Nastojalo se osobito sa izvjesne strane sumnjičiti katoličko svećenstvo, proti čemu su najposlije morale i same vojničke oblasti dići svoj glas. O grčko-istočnoj konfesiji u Austro-Ugarskoj opet je pisac slabo informiran. Spominje doduše, da je proti fanatičnim „popovima“ valjalo postupati onako, kako prijeki sud sudi, ali veli da je to bilo u — južnoj Ugarskoj. Spominje i jednu misao, koju je vrijedno istaknuti. Prigovara naime njemačkim panprotestantima, pa s njima ispoređuje i iste njemačke pangermane, koji hoće da ovaj rat označe ratom između germanske i slavenske rase. To pisac niječe, ali veli, da postoji rat između germanstva i ortodoksnog (šizmatičnog) slavenstva. Zahtijeva, da se strogo razlikuje između katoličkih, zapadnih Slavena i šizmatičnih istočnih i južnih Slavena. K ovima potonjima, ipak nije rad da posve priklopi Bugare, premda su i oni također šizmatici. Koliko se ova misao razlikuje od one prve, koju pisac ne će da pripusti, nije mjesto da se ovdje raspravlja.

Izvještaj o katoličkim misijama, koji bi nas također vrlo zanimao — nije gotovo nikakav. Tek toliko, da znamo — da su preogromnu štetu pretrpjele — da ne kažemo baš, da su uništene. No to se dade ispričati — jer iz misionskih područja nije gotovo moguće dobiti nikakovih potanjih vijesti.

I kraj istaknutih manjkavosti ova je knjižica od velike vrijednosti. Ona se sa zanimanjem i korišću dade sada čitati, dok rat još traje, a bit će također od nemale vrijednosti i za pisca povjesti ovog svjetskog rata i njegovih strahota. Posvećena je: den deutschen Feldgeistlichen.

Dr. Andrija Živković.

Donat S. J. Critica (Ed 1. Oeniponte 1911). Ed. 2. et 3. emendata a. 1915

Držim, da potpuno neznanje imade kadšto prednost pred nepotpunim znanjem. Tko se zanima za filozofijske probleme ne samo iz teoretskog interesa, već se njima bavi iz praktičnih motiva (koliko naime o raznim filozofijskim problemima ovisi naš praktički nazor o načinu i vrijednosti života), laća se raznih filozofijskih autora, ne bi li u njima našao potpuno, adekvatno rješenje tih problema. U sukobu oprečnih rješavanja pristat će objektivni istraživalac nesumnjivo uz onog autora, koji sva protivnička mnijenja uspješno obara, a svoje stanovište solidnom argumentacijom obrazlaže. Glavni dakle uvjet, da neko filozofijsko djelo polući svoj cilj jest upravo to, da autor iscrpi svu dokaznu silu, na kojoj se njegovo stanovište osniva proti svim protivničkim nazorima. Njegova će pozicija biti oslabljena u onoj mjeri, u kojoj slabo poznaje svoje protivnike i slabo izlaže svoju nauku. Ako je ta nauka sama po sebi toliko snažna, da je kadra održati se prema svim ostalim filozofijskim školama, a dotični autor nije toj nauci dorastao, tad će čitalac dobiti o toj nauci nepotpuno znanje i tako je ne će moći potpuno usvojiti. Posljedica toga će biti, da će čitalac u nemirnom istraživanju segnuti za drugim autorima, i možda sretnim slučajem kod drugog kojeg autora prave ove nauke naići na potpuno znanje, koje će ga

*

konačno udovoljiti, ili je lako moguće, da se zaustavi kod koje krive nauke, prema kojoj će onda i svoj život udešavati. Do tog negativnog rezul ata dovelo je dakle ono nepotpuno znanje, što ga pruža dotično filozofijsko djelo. Čitalac naime drži, da je pročitavši to djelo upoznao i onu filozofijsku nauku, koja se izdaje za jedino pravu, pak je poradi slabosti ovog djela napustio i samu nauku, te se priklonio kojoj krivoj nauci. Bolje bi bilo, da nije tog djela nikako upoznao, jer ili bi kojom prilikom naišao na autora s potpunom spremom, ili barem ne bi na temelju ovog nedotjeranog djela stvorio sud o vrijednosti same nauke.

Da budem konkretniji. Pretpostavivši, da se jedino u skolastičkoj nauci nalazi pravo i potpuno rješenje svih filozofijskih problema, nužno je da svaki skolastički autor ovu nauku tako zastupa i izlaže, te će svaki čitalac biti o njoj potpuno upućen. Samonikli filozofijski sistemi imadu toliko vrijednosti, koliko je njihov začetnik stvaralačkog svojeg dara u njih uložio; ali skolastička filozofija postoji kao jedna gotova cjelina, koju pojedini skolastički autori moraju udešavati prema duhu vremena i prema izvjesnim rezultatima umnog istraživanja. Prema tome se zahtijeva, da nam svaki skolastički autor iznese u svom djelu čitavu, potpunu skolastičku nauku — i to ne samo ekstenzivno, već u prvom redu treba da tu nauku prema svim modernim strujama stringentno obrazloži. Da prijedjem na Donata. Uzani okvir Donatove „Kritike“ ne dopušta potpunog pregleda svih modernih filozofijskih teorija, ali se ipak vidi nastojanje istaknuti barem glavni princip ovih teorija. I ova je dakle „Kritika“ kompendiozna, ali držim, da nije precizna, kao što bi mogla i morala biti. Prije svega da mi tko ne spotakne svrhu piščevu (u koliko bi ovo djelo imalo poslužiti kao udžbenik), napominjem, da podudarajući se s piščevom nakanom još više očekujem jasnoće i preciznosti kod filozofskog djela sa didaktičkom svrhom, nego tamo, gdje te svrhe nema. Donat je doduše posve jasan, i koliko je previše jasan, baš toliko je manje precizan i stringentan, tako te nijedan početnik u proučavanju skolastičke noetike neće odloživši ovu knjigu moći ustvrditi, da je upoznao svu silu moderne skolastičke nauke o ljudskoj spoznaji.

Ono, što su Geyser (najmoderniji skolastik), pa osobito Mercier, Monaco, Willems i drugi iznijeli u klasičnom obliku, dade se bez osobitih poteškoća prirediti za školsku porabu, čemu je Donatova „Kritika“ namijenjena. Prije svega dolazi u obzir sustavna rasporedba gradje. Mercier u svojoj „Kriteriologiji“ rasporedjuje svu gradju prema jednom principu: objektivna i realna vrijednost spoznaje. Na slični način ispituje Monaco vrijednost pojmova i vrijednost sudova (obratno nego Mercier). Ovo sistematsko oblikovanje pokazalo se nužno na osnovu same stvari i iz polem čkih obzira. Noetika (ili Kritika) ispituje uopće vrijednost ljudske spoznaje; a jer se spoznaja kreće u idealnom i realnom svijetu, posve je prirodno, da se noetičko istraživanje osloni na dvostruko ovo pitanje; imadu li naši sudovi objektivnu vrijednost (t. j. jesu li objektivno istiniti) i da li imadu naši pojmovi realne vrijednosti? Ova dva pitanja pogadjaju glavna dva pravca, koji se provlače kroz svu povjesnicu filozofije, a opažaju se navlastito u modernoj filozofiji: subjektivizam (antropologizam) i idealizam. Neotkloniva je dakle potreba, da skolastička noetika svu svoju gradju jedinstveno izloži po navedenoj sintezi. I Donatova „Kritika“ nije bez metodičkog principa; ona iznosi mnoštvo članaka prema trostrukom pitanju: o sposobnosti istinitog spoznanja, o pojmu istine i o izvorima istine. Ali unutar ovog okvira ne nalazim pravog reda, po kojemu bi jasno izbijale osnovne opreke: subjektivizam — objektivizam, idealizam — realizam. „Caput I.“ govori o skepticizmu, te mu je zadaća da dokaže opravdanost logičke sjegurnosti ispred noetičkih istraživanja. Ovoj je zadaći ovdje udovoljeno. „Caput II.“ bavi se istraživanjem istine. Kad je autor iznio skolastički nazor o naravi logičke istine, prelazi u „članku II.“ (1. izd. str. 44.) na protivničke nazore. Umah u početku dobro zove skolastičku nauku objektivizam, dočim protivničku nauku zove raznim imenima: idealizam, subjektivizam, autonomizam, psihologizam i fenomenalizam. Sve to se jednim imenom zove zbrka. Objekti-

vizmu je oprečan zapravo samo subjektivizam ili psihologizam ili antropologizam. Kad se pita, da li naši sudovi imadu vrijednost samo za misaoni subjekat (t. j. za čovjeka prema psihičkim njegovim zakonima) ili je istinitost naših sudova objektivna, t. j. u predmetu mišljenja osnovana, onda se može odgovoriti samo u smislu subjektivističkom ili u smislu objektivističkom. O svezi sudova s transubjektivnim (realnim) predmetima se ovdje ne pita; to je posve drugo pitanje od onog prvog o apsolutnoj (objektivnoj) odnosno relativnoj (subjektivno.) vrijednosti istinite spoznaje. Zato se *pitanje skolastičkog objektivizma* ne smije konfundirati s pitanjem o svezi mišljenja s realnim svijetom. U ovom potonjem pitanju razilaze se realizam skolastičke nauke i idealizam (Kantov fenomenalizam). Ako je dakle govor o tome, da li se istina osniva na misaonom objektu ili na psihičkoj organizaciji mišljačevoj, onda se nipošto ne smije s ovim pitanjem splesti pitanje o svezi misaonih objekata s realnim svijetom. Drugim riječima „Caput II." smije govoriti samo o subjektivizmu, a ne o idealizmu. U glavnim dakle problemima vodi ovaj „caput" do nejasnoće i disorijentacije. Zato je autor u novom izdanju premjestio članak o idealizmu u Pogl. I. (str. 40.); ali i ovamo ne spada, jer se i u tom poglavlju ne radi o realnoj vrijednosti spoznaje. Subjektivizam pako uklopljen je u novom izdanju medju razne druge krive nauke (Cap. IV. str. 157.), tako da i tu opet nema nikakovog jedinstva. — Skolastički objektivizam obrazlaže autor u Pogl. II., time što pokazuje, da se kriterij istine (motiv sigurnosti) nalazi u objektivnoj očevidnosti. Ovom je tezom skolastička nauka dobro zastupana; ali ova nas teza takodjer utvrdjuje u tom, da na ovo poglavlje ne spada pitanje o realnoj vrijednosti naše spoznaje, pa prema tome nikako ne spada idealistički nazor u traktat, koji radi o kriteriju istine, a svakako spadaju u taj traktat subjektivistički nazori. Subjektivizam se dakle ne bi smio premjestiti u Cap. IV., gdje nije govor o kriteriju istine. — „Caput IV." izlaže napose razumnu spoznaju, i tu se opet vraćaju pitanja o objektivnoj i realnoj vrijednosti spoznaje. Traktat „de universalibus" obuhvata pitanje o objektivnoj vrijednosti pojmova i pitanje o realnoj vrijednosti. Prvo je pitanje već riješeno proti skepticizmu (u I. poglavlju) i proti subjektivizmu; a drugo pitanje treba rješavati u svezi s idealizmom. Sada je situacija jasna i samo treba protivnike pobiti, a skolastičku nauku potpuno dokazati.

Što se dokazivanja tiče, ne mogu da ne prigovorim Donatovoj „Kritici". Čemu proti glavnim protivnicima isticati krupnim slovima u tezi, da im se njihova zabluda uopće ne dâ dokazati?! Ako se objektivna vrijednost pojmova i ne dâ silogistički dokazati (jer silogizam već pretpostavlja objektivnu vrijednost pojmova), ali se ipak može i mora protivnika oboriti analizujući usebno naše opažanje. Ako na taj način postane objektivna vrijednost pojmova „posve evidentna" (kaošto autor kaže u Pogl. I. teza 7.), onda nema protivnika, koji bi mogao „ozbiljno dvojiti" o toj vrijednosti. Isto tako je i proti idealizmu moguće dokazati realnu vrijednost spoznaje analizujući osjetilno naše opažanje i svezu pojmova s osjetilno-predodžbenim sadržajima. Nadalje, kad autor à outrance ističe (kod idealizma i pozitivizma), da protivnici sami sebi protuslove i da su im nauke apsurdne, onda bi dobro bilo, da se to s malo više dokaznog aparata i potkrijepi. Kad se kaže, da je subjektivistički nazor protivan naravi naše spoznaje, onda je opet ova tvrdnja ispravna, ali samo uz pretpostavku, da naša spoznaja imade objektivnu vrijednost, što je upravo prijeporno u sporu sa subjektivizmom. Umetke o bezbožnosti („impietas") subjektivističke nauke može protivnik u filozofijskom raspravljanju smatrati kao nakit autorovog ukusa. Zato se u novom izdanju poljepšano kaže, da subjektivizam „potkapa temelje religiji i moralu". Ali u noetičkom dokazivanju mjerodavno je samo spoznajno stanovište, a ono će sámo već odlučiti o praktičkim posljedicama. Pa to upravo i jest glavni razlog, što bih u Donatovoj „Kritici" želio jačih ili barem potpunije izvedenih dokaza. Glavna je pogreška u novom izdanju,

kaošto i u prvom, što se posvuda konfundira pojam objektivnosti i pojam realnosti. Pa s toga ja ne bih mogao garantirati, da će ovo djelce donijeti učeniku potpunog znanja o pravoj, skolastičkoj nauci. Prema tome (da budem dosljedan svom principu, što sam ga u početku istaknuo) bolje bi bilo, da ga učenik i ne upozna, odnosno bolje bi bilo, da upozna i da se posluži kojim potpunijim i savršenijim djelom. Noetika je temelj čitave filozofije, pa je u redu i posve opravdano, da u skolastičkoj literaturi tražimo ono, što je najbolje.

Dr. S. Zimmermann.



Pregled časopisâ.

Hrvatska straža za kršćansku prosvjetu. Časopis namijenjen filozofiji i drugim znanostima. Glasilo „Leonova društva“ u Senju. Urednik: Dr. Ante Alfirević. — Dr. Alfirević: Rat. — P. B.: Zavjera protucrkvene bogoslovije i slobodoumne filozofije. — Dr. Ante Mahnić: Problem ljepote. — Dr. A. Alfirević: Hrvatska moderna: Hrčić i Kostelić. — M. Filipović: Životni principi i autogeneza. — Dr. Aleš Ušeničnik: Slovensko pismo. — Fra Ign. Radić: Da ne sustanemo na putu. — Fiat lux! Nesavremeni „Savremenik“. — Kad je nastao crkveni ustav ili zablude dra Preloga.

Kršćanska škola. Pedagoški i didaktični list. Glasilo hrvatskog katoličkog katehetskog društva. XIX. godište broj 7. 8. —K—: Katehetima na početku školske godine. Jedno razmatranje. — Dr. Bohačevski: Crkvena povjest u srednjim školama. IV. „Povjest crkve Kristove“ prof. Lasmana. 3. Srpska i bugarka crkvena povijest. — Josip Marić: Poganski i kršćanski moral u svijetlu kulturne povijesti. 1. Poganska obitelj i kršćanska obitelj. — R. Strohal: Naučanje historije hrv. književnosti u našim srednjim školama. — Dr. Franjo Lasman: Slike u knjizi dr. Frana Barca: Liturgika. — Književni pregled. — Vjesnik.

Sv. Cecilija. Smotra za crkvenu glazbu. Glasilo „Cecilijinog društva“ u Zagrebu. God. IX. Sv. VI. Urednik lista: Janko Barlè. — Dr. Josip Mantuani: Hrvatska crkvena pjesmarica iz god. 1635. — Fran Ferjančić: Tradicijonalna psalmodija. — Zlatko Špoljar: Tekst i melodija. — Vinko Žganec: Bilanca našeg rada iz ovogodišnjih dopisa. — Dopisi. Glazbena literatura. — Razne vijesti. — Iz hrvatske glazbene prošlosti.

Vrhbosna. Katoličkoj prosvjeti. Izdaje kaptol vrhbosanski. Uređuje: Dr. Antun Buljan. — Godina XXIX. Br. 16—20. — Jakob Balmes: Pisma jednome sumnjaču. ***: Povjesne crtice o kršćanskom demokratskom pokretu. — Dr. Ivan Šarić: Benedikt XV. O prvoj godišnjici njegova pontifikata. — Pavao Butorac: Katolička crkva i moderno društvo. — Vladimir Bakotić: O podjeljivanju sv. Sakramenata teško bolesnim. — Marko Vežić: Ateistička država. — F. S. Petrov: Zdravo Marijo.

— Dopisi. — Vjesnik. — Prosvjeta. — Bibliografija.

Naša misao. Izdaju hrvatsko-slovenski franjevci. Uređuje Dr. J. Jelenić. God. XXV. br. 6. – 10. T. Alaupović: „Iz seoskih elegija"; M. Jurkić: Udesi; Narcis Jenko: Preodređeni; E. Berlec: Dnevi pokušnje; Dr. K. Eterović: Roger Bakon; Dr. Jelenić: Osvrt na „Jukić". Listak; Književna Smotra.

Zeitschrift für katholische Theologie. IV. Quartalheft 1915. Innsbruck. — Druck und Verlag von Felizian Rauch (L. Pustet) — Dr. Franz Schindler: Quellen des Schadenersatzer in der Moraltheologie. – Wilhelm Kratz S. I.: Georg Gobat S. I. — J. B. Umberg S. I.: Der hl. Geist als Messiasgabe und die Firmung. — Dr. Martin Grabmann: Über Wert und Methode des Studiums der scholastischen Handschriften. — Literaturberichte. A. Übersichten. B. Analekten. C. Kleine Mitteilung.

Stimmen der Zeit. September 1915.: J. Braun: † P. Stephan Beissel; Chr. Pesch: Der Krieg u. die göttliche Vorsehung; H. Gruber: Kundgebungen der ausländischen Freimaurei zum Weltkrieg als „Kulturkrieg"; C. Noppel: Die Fürsorge für die Kriegerwitwen; J. Overmaus: Napoleon in Polen. – Oktober 1915.: B. Lippert: Die Errungenschaften unseres Krieges; St. v. Dunin-Borkowski: Neutralität; R. v. Nostitz-Rieneck: Die italienische Einheitsstaat; P. Saedler: Zur Berechtigung u. Ausfürbarkeit der Forderung des „weiblichen Dienstjahres"; J. Overmaus: Literarische Pflichten unserer nächsten Zukunft; H. Muckermann: Übersicht. Die Entdeckung seiner Linien in der experimentellen Vererbungslehre. — November 1915.: St. v. Dunin-Borkowski: Weltkrieg u. Nationalismus u. Religion; O. Zimmermann: Die Zulassung des Bösen; H. Gruber: Das Kulturideal der Grossoriente v. Frankreich u. Italien; Breitmaier: Wagners Weltanschauung u. seine Tragödie des Goldes. — U svakom svesku ima još: „Besprechungen" i „Umschau". Stoji godišnje M. 12 Herder, Freiburg i B.

Der Fels. Augustheft 1915.: Dr. Kaufmann: Der französische Klerus u. der Krieg; Dr. A. Seitz: Kriegsprophezeiungen; H. Welter: Der englische Krieg gegen Deutschland in religiös-sittlicher Beziehung; Die Neutralität – der Vereinigten Staaten im Lichte d. Rechts u. d. Nächstenliebe. – Septemberheft 1915.: Kriegsprophezeiungen i Neutralität d. Vereinigten Staaten: nastavlja se; Dr. Seitz: Weltkrieg u. Gefühlsmystik i Weltkrieg und Zahlenmystik. – Svaki broj ima „Rüstzeig:" i „Bücherschau".

